MACROBIO

COMENTARIO AL «SUEÑO DE ESCIPIÓN» DE CICERÓN

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

COMENTARIO AL «SUEÑO DE ESCIPIÓN» DE CICERÓN

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 351

MACROBIO

COMENTARIO AL «SUEÑO DE ESCIPIÓN» DE CICERÓN

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
FERNANDO NAVARRO ANTOLÍN



EDITORIAL GREDOS

Asesores para la sección latina: JOSÉ JAVIER ISO y JOSÉ LUIS MORALEJO.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por EUSTAQUIO SÁNCHEZ SALOR.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2006.
www.editorialgredos.com

Depósito Legal: M. 25942-2006.
ISBN 84-249-2851-2.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2006.
Encuadernación Ramos.

INTRODUCCIÓN

El último cuarto del s. IV d. C. vio a la cristiandad triunfante y al paganismo en retirada. Vio también un resurgir de la literatura latina, tanto cristiana como pagana.

En esta encrucijada histórica para la latinidad tardía, cuando el cristianismo se ha convertido en la religión oficial y los bárbaros amenazan la unidad del Imperio, el nombre de Macrobio aparece unido a la última resistencia de las letras paganas en lucha contra el Cristianismo imperante.

Para muchos eruditos el *Comentario* de Macrobio, su obra más importante, ha servido sólo para un propósito útil: la preservación del *excerptum* objeto del comentario, el *Sueño de Escipión*, originalmente el capítulo final de la *República* de Cicerón.

Tal balance de la obra de Macrobio nos parece extremadamente injusto, pues soslaya el papel crucial que desempeñó Macrobio como puente entre el pensamiento pagano antiguo y el pensamiento medieval cristiano. Sin la mediación de su pluma y la voluntad enciclopedista y compendiaria de su mente, buena parte de la doctrina neoplatónica y de la ciencia antigua hubiera caido para siempre en el olvido. A Macrobio remontan en buena medida conceptos neoplatónicos tan esenciales como la cuádruple división de las virtudes, la definición y la escatología del alma, la emanación de las hipóstasis, los silogismos que prueban la inmortalidad y la automotricidad del alma. Macrobio fue asimismo fuente inagotable para la astronomía, la astrología, la aritmología, la música o la geografía. A las obras de los sabios del Medievo pasan sus teorías sobre el origen de las mareas, su método para determinar el signo del zodíaco en que se encuentra un planeta, los argumentos que demuestran los movimientos reales de los planetas con respecto a la esfera celeste, los cálculos para determinar tanto la circunferencia y diámetro de la Tierra como el diámetro del Sol y su órbita, las diversas opiniones acerca del orden y movimiento de los planetas, la teoría de la gravedad; o hipótesis de altísimo

nivel científico como el fenómeno de la precesión de los equinoccios de Hiparco de Nicea, o la representación semiheliocéntrica del universo de Heraclides Póntico. Macrobio, junto con Marciano Capela, es responsable de que entre los geógrafos medievales persistiera la creencia en la esfericidad de la Tierra y en los antípodas, ideas claves para que, andando los siglos, Cristóbal Colón pudiera concebir la expedición descubridora del Nuevo Mundo.

Por boca de Macrobio habla para la posteridad lo mejor de la literatura científica antigua: Pitágoras, Platón, Aristóteles, Hipócrates de Cos, Hiparco de Nicea, Estratón de Lámpsaco, Diocles de Caristo, Eratóstenes de Cirene, Artemidoro de Daldis, Teón de Esmirna, Nicómaco de Gerasa, Filón y Clemente de Alejandría, Calcidio, Cleomedes, Varrón, Aulo Gelio, Vitruvio, Marciano Capela, Gémino, Censorino, Pseudo Jámblico, Porfirio, Proclo, Numenio de Apamea, Plotino, Claudio Ptolomeo y tantos otros.

Si el propósito de Macrobio era salvar las reliquias de la Antigüedad pagana, puede decirse que lo cumplió eficazmente, insuflándoles nueva vida en el naciente mundo cristiano. Una vez más, *victus victorem cepit*. Y así, el pensamiento pagano, haciendo honor al *cognomen* de Macrobio, gozó de «larga vida» en el Occidente cristiano.

VIDA Y CRONOLOGÍA

De este paladín de las letras paganas pocos datos biográficos se conocen con certeza. Incluso su nombre es discutible. *Macrobius Ambrosius Theodosius* es el nombre que consta en los manuscritos más antiguos del *Comentario al Sueño de Escipión*. Sin embargo, el orden de los tres nombres varía en otros manuscritos de sus obras. A veces el nombre de *Ambrosius* o el de *Theodosius*, o incluso ambos, se omiten en el *incipit* o el *explicit* de cada uno de los dos libros del *Comentario*. En la dedicatoria del tratado *De verborum Graeci et Latini differentiis vel societatibus* del propio Macrobio y en la epístola dedicatoria de las *Fábulas* de Aviano[1] aparece simplemente *Theodosius*, por lo que es muy probable que Macrobio fuera conocido entre sus contemporáneos con el nombre de *Theodosius*, sobre todo habida cuenta de que en el Bajo Imperio es costumbre utilizar, para designar a un individuo, el último de sus nombres[2]. No obstante, desde los albores de la Edad Media, Macrobio Ambrosio Teodosio es simplemente Macrobio, con la sola excepción tal vez de Casiodoro y de Boecio[3] que se refieren a nuestro autor como *Macrobius Theodosius*.

Vivió a finales del s. IV y comienzos del siglo V d. C. Su lugar de nacimiento es igualmente objeto de controversia. Es seguro que no era natural de Italia, pues el propio

Macrobio afirma, en el prefacio de los *Saturnalia*, que el latín no es su lengua nativa, «pues nací bajo otros cielos»[4], y un poco más adelante pide disculpas «si mi estilo está falto de la elegancia innata al latinoparlante»[5]. Aunque de nombre griego, no parece que el griego fuera su lengua materna, habida cuenta de que prefiere citar a los autores griegos en latín y cuando los traduce, comete errores, y muestra además gran familiaridad con respecto a la literatura latina. La hipótesis más aceptada es que Macrobio es oriundo de alguna de las provincias más latinizadas del imperio. Tradicionalmente se había pensado en un origen africano[6]. J. Flamant, además de África, propuso el sur de Italia o Hispania, provincias donde la aristocracia romana tenía grandes dominios y donde Macrobio pudo entrar en contacto con estos círculos aristocráticos[7]. B. C. Barker-Benfield propone la hipótesis de un posible origen egipcio, aduciendo, por un lado, la existencia de un papiro de Oxirrinco, de inicios del s. IV, donde figuran a poca distancia los nombres de Macrobio y Eudoxio (como el nieto de Macrobio), y por otro, las numerosas referencias a Egipto contenidas en las *Saturnales*.

Tuvo un hijo, Flavio Macrobio Plotino Eustacio, nacido *ca*. 417 d. C., prefecto de Roma *ca*. 461 d. C., a quien dedicó sus dos obras mayores, el *Comentario al Sueño de Escipión* y las *Saturnales*[8]. Fue abuelo de Macrobio Plotino Eudoxio, *vir clarissimus*, quien corrigió un texto del *Comentario* con la ayuda de Aurelio Memio Símaco, bisnieto del orador Símaco y suegro de Boecio, que fue cónsul en 485[9].

Los *incipit* y *explicit* de los manuscritos más antiguos del *Comentario* le atribuyen el doble título de *vir clarissimus et inlustris;* esto es, Macrobio era de rango senatorial (*clarissimus*) y había accedido a las más altas funciones del Estado, pues, conforme al escalafón jerárquico instituido por el emperador Valentiniano, el título de *inlustris* estaba reservado para un puñado de altos funcionarios, para los prefectos del pretorio y de la Ciudad y los chambelanes[10]. El *codex Theodosianus* nos permite rastrear la carrera de dos altos funcionarios susceptibles de ser identificados con Macrobio. Con el nombre de Macrobio el *codex* menciona tres funcionarios: un *vicarius Hispaniarum* en el 29 de agosto del 399 en Rávena y el 9 de diciembre del 400 en Milán; un *proconsul Africae* en el 25 de junio de 410; y un *praepositus sacri cubiculi* el 6 de noviembre de 422 (en este último decreto el tal Macrobio es llamado *vir inlustris*, uno de los títulos añadidos al nombre del autor del *Comentario* en los manuscritos). Y con el nombre de Teodosio el *codex* menciona un *praefectus praetorio Italiae* del 15 de febrero al 18 de diciembre del 430[11]. Ahora bien, se puede descartar[12] de antemano la identificación con el *praepositus sacri cubiculi*, pues este título, que concierne a la corte imperial de Oriente, debía recaer siempre en un eunuco, ya que Zósimo[13] habla de una excepción a tal norma que tuvo lugar bajo el emperador Magno Máximo, quien nombró a un no eunuco como *praepositus*, pero poco después tenía como *praepositus* al eunuco Galicano[14].

A partir de estos datos se pueden elaborar dos cronologías. La cronología tradicional[15], que parte de la identificación del autor con el Macrobio oficial de alto rango del *Códice Teodosiano* (pero descartando al *praepositus* homónimo), sitúa el nacimiento de Macrobio en 350-360, la composición del *Comentario* y de los *Saturnales* entre 384 y 395, la del tratado gramatical entre 395 y 400. Macrobio habría sido *vicarius Hispaniarum* en 399-400 y *proconsul Africae* en 410. Habría accedido, por tanto, a estos altos cargos después de haber redactado su obra[16].

Una cronología tardía, sugerida tempranamente por S. Mazzarino, y admitida por A. Cameron y N. Marinone[17], descansa sobre la identificación de Macrobio con el Teodosio prefecto del pretorio en Italia en 430. Por consiguiente, Macrobio habría nacido *c.* 385-390, habría compuesto el tratado gramatical c. 420-425 (de acuerdo con la ausencia del título de *vir illustris* en la tradición manuscrita de esta obra), y habría accedido a la prefectura del pretorio en 430; luego habría compuesto, en el curso del decenio siguiente (430-440), el *Comentario* y los *Saturnales*. Por tanto, Macrobio habría vivido fundamentalmente bajo los reinados de Honorio y Teodosio (395-435). Para J. Flamant[18], dado que identifica a Macrobio con el procónsul de África en 410, los *Saturnalia* sólo pudieron redactarse después de 408-410, probablemente entre 420 y 430, pues tiene en cuenta la autoridad científica otorgada al gramático Servio en los *Saturnalia*.

Dos argumentos se pueden aducir en favor de la cronología tardía. En primer lugar, el silencio de los autores de las postrimerías del s. IV, supuestamente contemporáneos, según la cronología temprana: ni Símaco en su correspondencia, ni Servio en su *Comentario a Virgilio* hacen la menor alusión a Macrobio. En segundo lugar, la identificación del hijo de Macrobio, prefecto de Roma en 462, dignidad a la cual difícilmente se accede antes de los cuarenta y cinco años. Este hijo habría nacido hacia el año 417, y su padre, prefecto del pretorio de Italia en 430, habría, por tanto, redactado los *Saturnalia*, libro destinado a la educación de su hijo Eustacio, entre 430 y 440.

¿MACROBIO CRISTIANO?

Otro aspecto controvertido de la vida de Macrobio es su relación con el cristianismo. En sus obras no se encuentra traza alguna de la nueva religión y este silencio total sobre los cristianos y el cristianismo resulta harto sorprendente, sobre todo para los partidarios de la cronología temprana, que hacen de Macrobio un contemporáneo de Agustín, Ambrosio, Jerónimo, Crisóstomo y Teodosio. ¿Es este silencio una prueba de su adhesión al paganismo o más bien a la nueva religión, por no atacarla? Además, la

identificación del escritor, *vir clarissimus et inlustris*, con un alto funcionario —no necesariamente el Macrobio oficial de alto rango del *Codex Theodosianus*— supondría en la práctica admitir que Macrobio era cristiano, puesto que los altos cargos estaban entonces vedados a los paganos. ¿Y cómo conciliar entonces el Macrobio cristiano con el Macrobio escritor que en los *Saturnales* hace revivir a los principales representantes de la oposición pagana contra el cristianismo triunfante: el orador Símaco, el filósofo Vetio Agorio Pretextato y el historiador Virio Nicómaco Flaviano?

Para obviar estas dificultades, autores como Ramsay[19], Sundwall[20], Ensslin[21], Sandys[22] y Glover[23] niegan la identificación del Macrobio alto funcionario con el escritor, si bien Sandys admite la posibilidad de que Macrobio se hubiera convertido real o nominalmente al cristianismo después de haber escrito los *Saturnalia*. Whittaker[24] y Mras[25] hablan de Macrobio como de un oficial de alto rango sin identificarlo con el Macrobio del *Códice Teodosiano*. Schanz[26] y Pallu de Lessert[27] aceptan la identificación sin tapujos. Leonhardt[28], Wessner[29] y Henry[30] identifican al escritor con el oficial de alto rango, y para conciliar al escritor de obras 'paganas' con el oficial 'cristiano', consideran que Macrobio abrazó la nueva religión después de haber escrito el *Comentario* y los *Saturnalia*, sólo entonces accedió a los altos cargos y en ese momento fue añadido en los manuscritos el doble título de *vir clarissimus et inlustris*.

Otros autores no tienen reparos en declarar decididamente a Macrobio como cristiano. El teólogo inglés Collins[31] ve un signo del cristianismo de Macrobio en el hecho de que es el único entre los autores antiguos no abiertamente cristiano que habla de la matanza de los inocentes ordenada en Belén por Herodes (*Sat.* II 4). Cristiano lo consideraron también Grotius[32] y Barth[33], aduciendo éste último como prueba las expresiones de Macrobio *Deus omnium fabricator* (*Sat.* VII 3) y *Deus opifex omnes sensus in capite locavit* (*Sat.* VII 14). Pero, como justamente observa Bevilacqua[34], también un neoplatónico de las postrimerías del s. IV podía emplear tales expresiones. Para este autor, siguiendo a Ronconi[35], Macrobio —exaltador de Virgilio y comentador de Cicerón, esto es, estudioso de los dos autores que predominan en la escuela—, desarrolla un hábito que separa la literatura de la vida; es uno más de aquellos escritores de la época que han dado una adhesión superficial al cristianismo, del cual, aún demasiado ligados a la escuela, han dejado pocas trazas, o ninguna, en sus escritos; es, pues, uno más de aquellos cristianos tibios de la época que quieren salvar y utilizar todo el patrimonio de la Antigüedad.

No obstante, la mayor parte de los estudiosos de Macrobio, tanto antiguos como modernos, persisten en que Macrobio no sólo no era cristiano, sino miembro del Círculo de Símaco, un círculo cultural tradicionalista, decididamente contrario al cristianismo y que tenía a Virgilio como 'texto sagrado'. Para Pichon[36], Macrobio, un pagano sin lugar

a duda, se refugia en la Antigüedad pagana no sólo para olvidar la amenaza de los bárbaros, sino para ignorar el triunfo del cristianismo. El silencio es su arma contra el cristianismo victorioso. Para M. Armisen-Marchetti (2001)[37] el paganismo de Macrobio es más que evidente, tanto en los *Saturnalia* (1 17-23: larga disertación sobre teología solar), como en el *Comentario* (I 14, 5-7: doctrina de las tres hipóstasis; I 8, 1-14, 20 y II 2, 12-16: doctrina del alma). «Le silence dans lequel Macrobe tient le christianisme —concluye Armisen-Marchetti— est un silence de dédain, un silence polémique, non le silence d'une âme tiède».

W. H. Stahl[38] abre las puertas a una nueva posibilidad: el silencio total de Macrobio sobre el cristianismo y el entusiasmo por las antigüedades paganas que rezuman sus obras no indican necesariamente que Macrobio no fuera cristiano en los años en que las escribió. El paganismo murió muy lentamente y a su tenaz persistencia en los siglos IV y V contribuyeron —como señaló H. F. Stewart[39]—: la creencia arraigada en el eterno destino de Roma y el culto a la Ciudad; la fascinación ejercida por los cultos de Cibeles, Isis, Mitra y Orfeo, sumamente atractivos por sus promesas de inmortalidad; la influencia de la severa doctrina estoica, inculcada y difundida por Marco Aurelio; el noble idealismo de los neoplatónicos; y, sobre todo, el sistema educativo, basado en una retórica exclusivamente pagana. La retórica escolar, sustentada en el estudio de la mitología, la historia y la filosofía pagana y en la lectura, memorización y declamación, como modelos de estilo, de los grandes escritores paganos clásicos, fue la principal responsable de la persistencia de las tradiciones paganas mucho tiempo después de que el cristianismo hubiera triunfado. Hay una «conspiración del silencio», que Stewart atribuye a la «Roman etiquette», y muchos autores escriben como si no hubieran oído hablar del cristianismo[40]. Cristianos como Boecio, Nono, Claudiano, Sinesio o Sidonio Apolinar escriben como paganos, sin mencionar la cristiandad. Lo mismo puede decirse prácticamente de los autores paganos de la época: Eutropio, Símaco y Marciano Capela ignoran completamente la cristiandad en sus obras; sólo en Porfirio encontramos un ataque virulento contra los cristianos.

Visto el panorama de la época, no resulta sorprendente que Macrobio no mencione a los cristianos ni en el *Comentario*, un tratado de neoplatonismo, ni en las *Saturnales*, una obra que trata de literatura y antigüedades paganas. No había razón para hacerlo. Pero, de hecho, bien pudo haber sido cristiano cuando escribió estas obras, un cristiano tibio que no toma parte en las polémicas religiosas de la época y que en el estudio y en la filosofía busca refugio y consuelo contra las decepciones de su tiempo.

En resumen, en Macrobio no hay ningún signo evidente de cristianismo, pero tampoco de abierta oposición.

Macrobio es autor de tres obras que se conservan total o parcialmente. En primer lugar, los siete libros de las *Saturnalia*, un simposio literario, a imitación del *Sobre la república* de Cicerón, donde, con ocasión de las fiestas saturnales, dialogan algunos senadores importantes (Vetio Agorio Pretextato, el historiador Virio Nicómano Flaviano, el orador Quinto Aurelio Símaco) y el joven gramático Servio, sobre temas antiguos, en especial sobre Virgilio. Se ha transmitido incompleto; falta el final del libro II, el comienzo del libro III, la segunda mitad del libro IV, y el final del libro VII. En cambio, nos han llegado intactos los *Commentarii in Somnium Scipionis*, un escrito gracias al cual se ha transmitido el texto ciceroniano. Por último, un tratado gramatical perdido, *De differentiis et societatibus Graeci Latinique verbi*, comparando el verbo griego con el latino, que sólo se conserva en excerptas de excerptas hechos en la Edad Media[41], y que hace pensar en el *Rhēmatikón* de Apolonio Díscolo (s. II d. C.) y en Gelio, una obra cercana a Capro y los glosarios. Como fuente, Macrobio utiliza a Apolonio Díscolo y es posible que, a su vez, sirviera de fuente a Prisciano. Las dos primeras obras están dedicadas al hijo del autor, Eustacio; su obra gramatical, a un Símaco, que podría ser el hijo del orador de las *Saturnales* (nacido hacia el 384) o un nieto, que fue cónsul en 485[42].

El *Comentario* es especialmente interesante para los medievalistas, porque es una de las fuentes básicas para el estudio del movimiento escolástico y de la ciencia medieval. Junto al *Comentario* de Calcidio, fue la fuente más importante del platonismo en el Medievo occidental, y junto con Calcidio, Marciano Capela y Plinio el Viejo, el principal transmisor de los conocimientos griegos sobre astronomía y geografía. Las *Saturnales*, por su parte, son valiosas para los eruditos del mundo clásico, pues arroja luz sobre la sociedad y las letras romanas en las postrimerías del s. IV.

El propósito de Macrobio en las *Saturnales*, según el propio autor precisa en el Prefacio, es pedagógico: quiere poner a disposición de su hijo Eustacio un conjunto de conocimientos. Con interés erudito, Macrobio ambiciona redactar una suerte de enciclopedia práctica, un *compendium* que salve del olvido el tesoro de la cultura clásica. Tres amplias secciones, que se presentan unitariamente como un tratado completo de educación, cubren las disciplinas del *trivium* (gramática, retórica, dialéctica) y del *quadrivium* (aritmética, música, geometría, astronomía)[43]. Se trata, en definitiva, de una miscelánea de tradiciones y antigüedades paganas, semejante en muchos aspectos a las *Noches Áticas* de Aulo Gelio, y adopta la forma de una serie de diálogos a semejanza de los diálogos de Platón. El tema central (libros III-VI) es el comentario de las obras de Virgilio, si bien las observaciones de Macrobio nada contribuyen a la critica literaria virgiliana, pues no atienden a la valoración de los méritos poéticos de Virgilio. En los

Saturnalia culmina la tendencia creciente que ve en Virgilio no un gran poeta sino una autoridad de sabiduría y erudición prodigiosa, omnisciente e infalible. Sus versos son oraculares, porque nunca resultan falsos y porque su significado, a menudo oculto, precisa de la agudeza de un comentarista que lo desvele. Macrobio señala numerosos paralelos entre Homero y Virgilio, así como los préstamos que Virgilio toma de escritores latinos arcaicos. Para los filólogos, buena parte del valor de esta obra reside en que gracias a ella se han preservado muchos fragmentos del poeta Ennio[44].

El tratado *De differentiis* no es un *Ars grammatica*. Macrobio, que no es un gramático de profesión, se interesa sólo por una parte del discurso, el verbo, del cual estudia los siete accidentes gramaticales: *persona, numeri, figura* (= formación de compuestos), *coniugatio, tempus, modus*, *genus* (= diátesis o voz del verbo). La originalidad de Macrobio consiste en recurrir a la categoría de la diferencia —noción dialéctica empleada por los gramáticos para el estudio del significado de las palabras— y en basar su estudio en el paralelismo entre los dos sistemas verbales para cada uno de los accidentes estudiados. Macrobio se inspira en el *Rhematikón* del gramático alejandrino Apolonio Díscolo, creador de la sintaxis griega en tiempos de Adriano, y en Claudio Dídimo Calquéntero, quien compuso un tratado sobre la analogía en tiempos de Augusto. El *De differentiis* de Macrobio no se ha conservado completo sino en cuatro fragmentos, recogidos por Keil[45], y más modernamente por De Paolis (1990)[46]. En el fragmento transmitido en el *codex Parisinus 7186* (s. XI) se lee: *explicuit defloratio de libro Ambrosii Macrobii Theodosii, quam Johannes carpserat ad discendas Graecarum verborum regulas*. Otro fragmento, el *Vindobonensis 16*, antes *Bobiensis* (s. VII-VIII)[47], se inicia con estas palabras: *Theodosius Symmacho suo salutem dicit*. En el tercer fragmento, transmitido por el *Vindobonensis 17*, antes *Bobiensis* (s. VIII), el autor de dirige a un tal Severo, *disertissimus studiosorum*, que le ha pedido un tratado sobre el verbo. El cuarto fragmento, muy breve, transmitido por el *Laudunensis 444* (s. IX) y el *Parisinus 7499* contienen *exempla barytonorum y exempla perispomenorum secundum Macrobium Theodosium*. En Keil, los fragmentos, excepto el primero que aparece con el nombre de *Excerpta Parisina*[48], aparecen bajo el nombre de *Excerpta Bobiensia*. Ahora bien, modernamente se considera que el fragmento de Bobbio (*De verbo*), dirigido al tal Severo, comparando el verbo latino con el griego, no es obra de Macrobio, aunque posiblemente se base en Macrobio[49].

En cuanto a la cronología absoluta de las obras completas de Macrobio[50], los partidarios de la datación temprana del nacimiento del autor (350-360) sitúan la fecha de composición de los *Saturnalia* generalmente en el 395[51], la del *Comentario* en el decenio anterior[52], y la del tratado gramatical entre 395 y 400; para los partidarios de la datación tardía del nacimiento (hacia 385-390), Macrobio compondría el tratado gramatical hacia

420-425 y el *Comentario* y los *Saturnalia* entre 430 y 440. No obstante, tampoco hay total acuerdo en cuanto al orden cronológico de redacción de las obras. H. Georgi[53], partidario de la datación temprana de Macrobio, data la publicación de las *Saturnales* alrededor del 395 y sostiene que el *Comentario* apareció después, poco antes del 410. También J. Flamant[54] sostiene que el *Comentario* fue redactado «quelques années après» las *Saturnales*, «car la science du *Commentaire* est bien supérieure à la vague propédeutique qu'on ensegnait dans les écoles»[55]. La misma argumentación sostiene Regali, teniendo en cuenta al destinatario de ambas obras, Eustacio, considera que lo más logico es pensar que, en la instrucción del hijo, el estudio de la filosofía venga después de las otras disciplinas[56]. Recientemente, Armisen-Marchetti (2001)[57], partidario de la datación tardía, abunda en la argumentación de Regali: la larga dedicatoria de los *Saturnalia* (*praef*. 1-2) hace suponer un joven adolescente en edad de frecuentar la escuela del *grammaticus* (doce o quince años); en cambio, la dedicatoria del *Comentario* (I 1, 1, *vita mihi dulcedo pariter et gloria*) cuadra mejor a un hombre joven, de unos veinte años, en edad de completar con el contenido filosófico de la obra su formación escolar. No obstante, también cuenta con partidarios la hipótesis contraria, formulada hace ya largo tiempo por Wissowa[58]: el *Comentario* es la obra más temprana, pues Macrobio, en el *Comentario*, da un tratamiento más amplio a una docena de temas que son comunes a ambas obras, lo cual indica que, cuando escribió los *Saturnalia*, tenía en mente el *Comentario* y quería evitar repetirse.

EL COMENTARIO AL SUEÑO DE ESCIPIÓN

El *Comentario* es un estudio prolijo del famoso sueño narrado en el *Sobre la república* de Cicerón (VI 9-29), en el que Escipión el Africano el Viejo se aparece a su nieto adoptivo, Escipión Emiliano, y le revela su destino futuro y el de su país, explica las recompensas que aguardan a la virtud en la otra vida y describe el universo y el lugar de la Tierra y el hombre dentro del universo. Macrobio no ofrece un comentario exhaustivo del texto ciceroniano, sino que expone una serie de teorías sobre los sueños de corte neoplatónico, sobre las propiedades místicas de los números, sobre la naturaleza del alma, sobre astronomía y sobre música. Cita a muchas autoridades, pero es poco probable que las haya leído todas o por lo menos la mayoría. Plotino y Porfirio son sus fuentes principales y cita con frecuencia a Virgilio con finalidad ornamental. No obstante, la obra incorpora ideas del neoplatonismo que no se conservan de forma directa en ningún otro lugar. El estilo es bastante desigual, ya que Macrobio copia o traduce sus fuentes sin unificarlas estilísticamente.

A excepción de los cristianos, todos los intelectuales de la latinidad tardía siguen la doctrina neoplatónica, entre ellos Macrobio. Elementos heterogéneos de procedencia pitagórica, aristotélica y estoica confluyen con el platonismo originario produciendo, en un sincretismo filosófico, una nueva escuela, que con Platón no tiene ya nada en común. La nueva filosofía fue divulgada en Roma, del 263 al 268 d. C., por el propio fundador, Plotino (204-270), y sobre todo por su discípulo Porfirio (233-305) y por Jámblico (260-330). Las enseñanzas neoplatónicas están ya presentes en Plutarco, Máximo de Tiro y Numenio de Apamea. Frente al estoicismo y el epicureismo, filosofías materialistas, con Plotino penetra por primera vez en Roma una filosofía espiritualista, una metafísica monástica.

La nueva filosofía caló pronto en la sociedad culta romana y se presentaba con el atractivo de lo trascendente[59]. El Dios de los neoplatónicos estaba caracterizado por una unidad absoluta que trascendía todas las cosas; por ello mismo carecía de forma y no era otra cosa que él mismo. Como suma de todas las perfecciones era denominado como Uno o Bien y de él surgía todo lo creado. No obstante, esta creación no significaba cambio alguno en su esencia, ya que surgía por un proceso de emanación, que los neoplatónicos compararon a la expansión del perfume que emana de un cuerpo oloroso. Este proceso de emanación implicaba necesariamente la degradación de lo creado respecto al creador, puesto que los seres que emanan de Dios no podían mantenerse en la perfección y la unidad original y se multiplicaban en la imperfección.

Los neoplatónicos describieron un proceso de emanaciones o hipóstasis, que comenzaba con la emanación del intelecto o mente del mundo *(noûs)*. En el Intelecto, convertido en sede de las ideas platónicas, se disuelve la unidad original de Dios, puesto que se divide entre el sujeto pensante y el objeto pensado. El segundo nivel de emanación, originada por el intelecto, sería el alma del mundo *(psychḗ)*, definida como verbo y acto del intelecto. El alma del mundo consta de una parte superior que se dirige al intelecto y una parte inferior que se dirige al universo corpóreo, lo informa y lo gobierna. Dios, el intelecto y el alma del mundo conforman el mundo inteligible, más allá del cual comienza el otro mundo sensible, que surge de la acción del alma del mundo sobre la materia *(hýlē)*. De la materia se origina toda suerte de imperfección, multiplicidad y mal, ya que ha de considerarse como la privación de Dios y el extremo inferior de esta escala de emanaciones. No obstante, en el mundo corpóreo, que alza orden y forma gracias al alma del mundo, pueden encontrarse vestigios de la belleza original; y son esos rastros los que ha de seguir el alma individual en su retomo hacia la divinidad.

La antropología neoplatónica consideraba que la esencia del hombre era el alma y

que esas almas individuales participaban del alma del mundo, que, en último término, emanaba del uno. El alma humana, encarcelada en el cuerpo, sentía la atracción de sus orígenes divinos y aspiraba a retomar a Dios. El camino de ese retomo estaba en la contemplación de la armonía y la belleza que había en el mundo, para luego remontarse, desprendida de los sentidos corporales, a instancias superiores. Para ese regreso, se ofrecían tres vías principales: la música, el amor por la belleza y la filosofía. La proporción armónica de la música conducía hacia la armonía inteligible que es la belleza misma, del mismo modo que la belleza que resplandecía en las cosas remitía a la belleza incorpórea y, más allá, a la fuente misma de la belleza. Por su parte, la filosofía propone la práctica de la virtud y la contemplación del sumo uno. La reintegración última en el uno consiste en la disolución de lo múltiple, por medio de lo cual el alma se une a Dios por medio de un impulso de amor, en el que no cabe imperfección ni dualidad, sino sólo un éxtasis en total unión con Dios.

Esta doctrina, rica en profundo contenido moral, significó el esfuerzo más notable del mundo clásico para contrarrestar el cristianismo. De hecho, tendía, con orientación al sincretismo, a comprender y superar todas las filosofías precedentes, a excepción de la epicúrea, y bien podría haber aceptado a Cristo como una emanación de la divinidad, a la par que los demás dioses; para los neoplatónicos era sólo cuestión de preferir el mito judaico al mito helénico. De aquí las numerosas conversiones al cristianismo, como las del rétor y filósofo Mario Victorino, el propio San Agustín, y el gnóstico Sinesio, discípulo de Hipatia, que en los últimos años de su vida fue obispo en Ptolemaida.

EL GÉNERO DEL COMENTARIO FILOSÓFICO

El propio Macrobio califica su obra de *commentarius*, o más bien, de *commentarii*. En su origen el término se aplica a todo documento o colección de documentos cuya finalidad es preservar la memoria de algún dicho o hecho (gr. *hypómnēma*): apuntes de escolares, notas del orador para la *actio*, registros o archivos tanto privados como públicos; en definitiva, lo que hoy día llamamos ‘memorias’, como los *Commentarii* de César, o el *commentarius* en que Cicerón dice que consignó la historia de su consulado[60].

Pero es en el ámbito escolar donde nace el *commentarius* de una obra literaria o filosófica. El *grammaticus* comentaba oralmente a sus discípulos textos literarios, palabra a palabra, aclarando cuestiones de toda índole (lengua, métrica, historia, mitología, etc.). Los gramáticos de renombre solían fijar por escrito sus enseñanzas, como testimonian los comentarios de Servio a Virgilio o de Donato a Terencio. También el profesor de filosofía

empleaba el mismo método. Séneca[61] describe como su maestro, el pitagórico Soción, primero exponía la doctrina de Sextio y de Pitágoras sobre el vegetarianismo, y luego formulaba su contribución personal; e igualmente Aulo Gelio[62] cuenta cómo en una de sus clases el platónico Tauro, su maestro en Atenas, explicó primero las ideas de los antiguos sobre la cólera, y luego expuso sus propios *commentarii*. Estos 'comentarios' didácticos acabarían probablemente publicándose, y de hecho el propio Tauro publicó un comentario suyo al *Gorgias*.

La escuela neoplatónica produjo una cantidad impresionante de comentarios filosóficos. A ello coadyuvó —explica P. Hadot[63]— la transformación de la enseñanza filosófica en época imperial: la filosofía ya no se aprende, como antes, a través de un diálogo espontáneo con el maestro, sino mediante la lectura comentada de textos, y este comentario lo pone enseguida por escrito el propio maestro o uno de sus discípulos. Además, el 'renacimiento pagano', con apogeo en el s. IV, al tiempo que suscitó una frenética actividad de copia y enmienda de los grandes textos del pasado, propició el florecimiento de comentarios eruditos de dichas obras. Por otra parte, el comentario filosófico podía tener una función tan íntima como didáctica, y hacer las veces de «ejercicio espiritual», esto es, una meditación a través de la cual, según una progresión pedagógica que al mismo tiempo es espiritual, se interiorizan los principios fundamentales de una doctrina, concebida no como un simple edificio intelectual sino mas bien como una guía en tomo a la cual se organiza la vida personal.

Desde el s. III, los sucesores de Plotino, desde Porfirio hasta Proclo y Simplicio practicaron profusamente el género del comentario filosófico, con predilección por Homero, Platón y Aristóteles.

Aunque el comentario filosófico no es considerado por los rétores antiguos como un «género» literario en el pleno sentido del término, no obstante, respeta una serie de costumbres. El prólogo se atiene a un esquema convencional, descrito por Proclo[64] en su *Comentario a la República*, que responde a tres puntos: 1) el género de la obra comentada (*eîdos*); 2) el propósito de la obra (*skopós*); 3) las circunstancias (*hypóthesis* o *hýlē*). El método en sí del comentario era bastante más libre que el de los gramáticos. No se procedía palabra a palabra, sino por frases o párrafos (aunque el comentarista se podía demorar en un término concreto si lo consideraba útil), y se podía comentar una obra completa (p. ej., Proclo el *Timeo* o el *Alcibíades*) o sólo un extracto (p. ej., Calcidio los capítulos centrales del *Timeo*). Proclo en su *Comentario a la República* reúne diecisiete disertaciones independientes, aunque, en sus materias, respetan el orden de temas del tratado platónico. También hay flexibilidad en lo que respecta a las materias tratadas. El comentarista disponía de una libertad casi infinita para insertar todo aquello que considerara útil para esclarecer el pensamiento del autor que comenta, no sólo digresiones propiamente filosóficas, sino incluso prolijas observaciones propias de otras

disciplinas, especialmente científicas, como el *Comentario* de Macrobio atestigua.

LA OBRA COMENTADA: EL *SUEÑO DE ESCIPIÓN*

El *Sueño de Escipión*, en su origen, no era una obra autónoma. Cicerón lo concibió como broche final de su *República* (VI 9-29). Macrobio[65] lo califica de *fabula*, esto es, una ficción literaria. No hay pruebas de que en la Antigüedad conociera ediciones independientes, como es el caso en la Edad Media, cuando, gracias a la celebridad adquirida por causa del *Comentario* de Macrobio, el *Sueño* conoció una transmisión independiente y escapó al olvido en que el *Sobre la república* quedó sumido hasta inicios del s. XIX. Macrobio, no obstante, cuando trabajaba en el *Comentario*, tenía ante sus ojos un ejemplar completo del *Sobre la república* de Cicerón, no una edición independiente del *Sueño*[66]. He aquí la correspondencia entre el libro VI de *Sobre la república* y el *Sueño* (según edición independiente):

República VI 9-10 = *Sueño* 1, 1-4: Escipión Emiliano es recibido por Masinisa. Al llegar la noche, se le aparece en sueños Escipión el Africano.
R VI 11-12 = *S* 2, 1-3: El Africano predice a Emiliano su porvenir.
R VI 13 = *S* 3, 1: El Africano revela a Emiliano la dicha celestial, reservada a los hombres de estado beneméritos.
R VI 14 = *S* 3, 2: Se aparece a Emiliano su padre Paulo Emilio.
R VI 15 = *S* 3, 3-5: Paulo Emilio prohíbe a su hijo el suicidio.
R VI 16-17 = *S* 3, 5-4, 1-3: Digresión astronómica: las esferas celestes, vistas desde la Vía Láctea.
R VI 18-19 = *S* 5, 1-3: La música de las esferas.
R VI 20-22 = *S* 6: Digresión geográfica.
R VI 23-25 = *S* 7: El Gran Año y los ciclos cósmicos. Consecuencia: la gloria humana es efímera.
R VI 26-29 = *S* 8-9: El alma humana es inmortal; tras su separación del cuerpo, retomará al cielo, si lo merece.

El «Sueño de Escipión» y el mito de Er

El sueño escatológico de Escipión es una imitación del mito de Er con el que Platón coronaba su *República*[67]. Macrobio abre su comentario comparándolos. Hay puntos coincidentes: ambos diálogos llevan, cada uno en su lengua, el mismo título, y la intención es la misma: hablar de la justicia. Y como exhortación a practicar esta virtud, ambos diálogos se rematan con un mito que hace esperar a los hombres, en el más allá, recompensas en la medida de sus méritos terrenales. Y ambos, dado que el destino del alma *post mortem* sólo cobra sentido si se conoce la armonía del cosmos, incluyen un breve *compendium* del cosmos.

No obstante, el paralelismo de ambos relatos no es completo, pues se aprecian

algunas divergencias ideológicas. Cicerón mezcla elementos estoicos en la representación pitagórico-platónica del mito de Er, y por otro lado, no puede ignorar el estado de la ciencia de su tiempo, enriquecida por el aporte del periodo helenístico. Pero la mayor diferencia está en el sentido profundo de ambos relatos.

El mito de Er es universal y gnómico. Er es un cualquiera, al que el azar hace testigo pasivo del devenir de las almas tras la muerte. Constata que en función de sus faltas o sus méritos terrenales, así son sus recompensas o castigos en el más allá; luego se reencarnan y son responsables de la elección de su nueva vida. Faltas y méritos se definen en relación con la virtud de la justicia. El paradigma de malvado es el tirano injusto; el hombre justo, en cambio, es aquel que tiene un conocimiento teórico de la justicia, adquirido a través del estudio de la filosofía. Por ello, el perfecto estadista es el filósofo.

En el *Sueño*, en cambio, el soñador es Escipión Emiliano, un héroe nacional, y otros héroes del pasado, Escipión el Africano y Paulo Emilio, le reciben en la Vía Láctea para instruirle en las realidades del más allá. Las almas beneméritas llamadas a gozar de la inmortalidad celestial son los buenos estadistas, esto es, los hombres de acción *qui patriam conservarint, adiuverint, auxerint*[68], y que ejerciten sus virtudes —justicia y piedad— para bien de la ciudad[69]. Es cierto que Cicerón abre también el paraíso celestial a los músicos y los filósofos, y no sólo a los políticos, pero lo hace muy de pasada y sin insistir[70]. La idea fundamental es la inmortalidad astral de los estadistas beneméritos, y su recompensa es eterna, a diferencia del mito de Er, donde el ciclo de las reencarnaciones vuelve a ponerla en juego.

Resumiendo, podemos, pues, señalar las siguientes divergencias entre ambos relatos[71]:

a) La diferencia de protagonistas, ya señalada.
b) En Platón, hay un especial énfasis en los castigos que sufren los tiranos; Cicerón, por el contrario, habla exclusivamente de los premios que recibirá en el más allá.
c) En la narración de Er, la enseñanza final es la anulación del político para convertirse en particular; en el sueño de Escipión, todo incita a la entrega a la vida pública, a la vida activa del político, la más alta dedicación.
d) El uso de la narración sin relieves en Platón contrasta con el uso de diálogos con altibajos dramáticos en Cicerón.
e) La sustitución de la muerte, transitoria, pero muerte, por el sueño[72].

Los personajes del «Sueño»

Tres son los personajes que participan en el diálogo. De ellos, Escipión Emiliano, el

soñador y narrador del sueño, es el único que además es protagonista del *De república*. Los otros dos, Escipión el Africano y Paulo Emilio, son apariciones venidas del más allá.

Publio Cornelio Escipión Emiliano Africano Numantino (185/184-129 a. C.), es hijo de Paulo Emilio, y por adopción pasó a integrarse en la poderosa *gens Cornelia*. Su carrera, tanto militar como política, fue brillante. Combatió en Pidna, en 168. En 149 (fecha escénica del *Sueño*), se unió, como tribuno militar en África, al ejército reclutado contra Cartago, donde se distinguió tanto que fue elegido cónsul en 147 (pese a lo dispuesto en la *lex annalis*). Al año siguiente, como procónsul, destruyó Cartago, obteniendo un primer triunfo y el sobrenombre de Africano, que era ya el de su abuelo por adopción. En 133, con la toma de Numancia obtuvo un segundo triunfo y el sobrenombre de Numantino. Su repentina muerte, cuando se oponía vigorosamente a la acción política de su cuñado Tiberio Graco, dieron lugar al rumor de un asesinato en familia. Era asimismo un hombre de amplia cultura, familiarizado con el helenismo (*Com.* I 3, 16, *vir non minus philosophia quam virtute praecellens*). Su padre Paulo Emilio educó a sus hijos con preceptores griegos y, como botín de Pidna, se llevó a Roma la rica biblioteca de Perseo de Macedonia. Escipión Emiliano aglutinó en tomo suyo un círculo de intelectuales griegos y romanos, entre ellos Panecio, Polibio, Terencio y Lucilio. Para Cicerón encama el ideal de hombre de estado[73].

Publio Comelio Escipión Africano (235-183 a. C.), cónsul en 207, logró frente a Aníbal la victoria de Zama (202), que le valió el triunfo y el sobrenombre de Africano. Diez años después, en Oriente, como legado de su hermano Lucio, se enfrentó al rey de Siria, Antíoco III, y, con proverbial virtud romana, resistió todas sus tentativas de corrupción, antes de derrotar a Antíoco en Magnesia en 190. Cénsor en 199 y nuevamente cónsul en 194, las rivalidades y rencores políticos y la hostilidad del partido ultraconservador de Catón ensombrecieron el final de su carrera política. No es de extrañar que Cicerón encomendará a tal personaje, célebre por su valor militar, por su integridad y por su papel de gran estadista, el cometido de iniciar a su nieto en los secretos del más allá y del cosmos.

Lucio Emilio Paulo Macedónico (228-160 a. C.), cónsul en 182 y de nuevo en 168, es célebre por su victoria sobre Perseo, rey de Macedonia, en Pidna (168). Su papel en el *Sueño*, aunque secundario, es más sentimental que el del Africano. Como verdadero padre de Escipión Emiliano, a él le corresponde disuadir a su hijo de adelantar la hora del reencuentro mediante el suicidio.

EL MÉTODO DE MACROBIO EN EL *COMENTARIO*

Macrobio mismo, al final del prólogo, describe al lector su método[74]. No pretende comentar la totalidad del texto del *Sueño*, sino sólo un número determinado de pasajes (14), que le parecen dignos de estudio. En efecto, el *Somnium* no es comentado íntegramente, pero la exégesis (*explanatio*) sigue fielmente el orden del texto, ampliando con vastos *excursus* el análisis de la obra ciceroniana[75], y aspirando a proporcionar, como Macrobio afirma al final del *Comentario*, una interpretación de una obra que abarca la totalidad de las disciplinas filosóficas. Es el mismo método adoptado por otros comentaristas neoplatónicos, como el comentario de Jámblico a la *Aritmética* de Nicómano o el comentario latino de Calcidio al *Timeo* de Platón. Los catorce pasajes citados y comentados por Macrobio son los siguientes:

República VI 12 = *Sueño* 2, 2 = *Comentario* I 5, 2 (*nam cum aetas... effugeris*)
R VI 13=*S* 3, 1 = *C* I 8, 1 (*sed quo sis... revertuntur*)
R VI 14 = *S* 3, 2 = *C* I 10, 1 y 6 (*hic ego... mors est*)
R VI 15 = *S* 3, 3-5 = *C* I 13, 3-4 (*quaeso, inquam... videamini*)
R VI 16 = *S* 3, 6 = *C* I 15, 1 (*erat autem is... nuncupatis*)
R VI 16 = *S* 3, 7 = *C* I 16, 1 (*ex quo mihi... vincebant*)
R VI 17 = *S* 4, 1-3 = *C* I 17, 2-4 (*novem tibi... suo pondera*)
R VI 18 = *S* 5, 1-2 = *C* II 1, 2-3 (*quid hic... in hunc locum*)
R VI 20-21 =*S* 6, 1-3 = *C* II 5, 1-3 (*vides habitari... parvus vides*)
R VI 23 = *S* 7, 1 = *C* II 10, 1 (*quin etiam... possumus*)
R VI 24 = *S* 7, 2-4 = *C* II 11, 1-3 (*praesertim cum... conversam*)
R VI 26 = *S* 8, 2 = *C* II 12, 1 (*tu vero... sempiternus movet*)
R VI 27-28 =*S* 8, 3-9, 1 = *C* II 13, 1-5 (*nam quod semper... aeterna est*)
R VI 29 = *S* 9, 2-3 = *C* II 17, 2-3 (*hanc tu exerce... revertuntur*)

La suma de las citas de Macrobio representa poco más del 60 % del *Sueño*, y se respeta el orden de aparición en el texto ciceroniano. En cuanto al 40 % del texto descartado, son elementos anecdóticos que, en Cicerón, sirven para aderezar el marco escénico del sueño y conferirle verosimilitud sicológica. Macrobio se limita a parafrasear el contenido de forma resumida[76].

Cada libro se articula en tomo a siete citas, no por azar, sino por que el siete es considerado *numerus plenus* por Macrobio, que dedica al siete un larguísimo comentario aritmológico (*Com*. I 6). Cada cita funciona como un pequeño tratado. Quiere que su obra, destinada a instruir, sea clara y manejable. Por eso, para que las citas sean fácilmente identificables, las marca con fórmulas introductorias[77]. Y para que sea nítida la progresión del texto ciceroniano, recurre con frecuencia a las recapitulaciones (este proceder pone en evidencia que para Macrobio el lector no tendría en sus manos el texto íntegro del *Sueño*).

Aparentemente, según reza su título, la obra de Macrobio se presenta como un *commentarius* filosófico al *Somnium Scipionis* de Cicerón. Pero el título de *Comentario al Sueño de Escipión* es engañoso, ya que Macrobio —como advierte W. H. Stahl[78]— utiliza el texto de Cicerón simplemente como un marco donde ir colgando las doctrinas neoplatónicas cosechadas en sus lecturas. Pero aún hay más. Macrobio se sirve de los *excerpta* ciceronianos como una simple excusa para ir introduciendo prolijas digresiones sobre distintos campos de la erudición y la ciencia de su tiempo[79]. La diversidad de disciplinas que se abordan resulta desconcertante para la mentalidad moderna. Junto a consideraciones estrictamente filosóficas, figuran prolijas secciones sobre aritmética (*Com*. I 5-6), astronomía (I 14, 21-I 22, 13), música (II 1-4) y geografía (II 5-9), que conforman la parte central del *Comentario*.

De aquí nace la hipótesis, sostenida por diversos autores[80], según la cual la obra de Macrobio se encuadra —técnicamente— dentro del enciclopedismo característico de la Antigüedad tardía (ss. IV-VI). Compiladores enciclopedistas como Boecio, Marciano Capela, Calcidio, Casiodoro e Isidoro de Sevilla trataron de abreviar y presentar de una forma más accesible las artes liberales y las enseñanzas más atractivas de la filosofía clásica[81]. El término «enciclopedia» (del griego *enkýklios paideía*) se aplicaba entonces a una obra de cultura general[82], entendiendo por ‘cultura general’ tanto la cultura, personal y escolar, que hace al hombre honesto, como la suma de conocimientos básicos que el alumno debe poseer antes de abordar estudios más especializados y exigentes, como la filosofía[83]. Los siete últimos libros de las *Nupcias de Mercurio y Filología* de Marciano Capela, representativos de lo que podía ser esta cultura general, tratan sucesivamente de gramática, dialéctica, retórica, geometría, aritmética, astronomía y música. Las tres primeras disciplinas, las artes literarias, formaron el *trivium* medieval; las otras cuatro, el *quadrivium*, es decir, el campo de las ciencias exactas, si bien tal repartición de las disciplinas se produjo ya en el seno de la escuela platónica.

Se puede, por tanto, pensar que el *Comentario* de Macrobio es un manual de iniciación a las materias del *quadrivium*, un tratado propedéutico, pues, destinado a preparar al lector para el estudio de la filosofía, tal como la *Expositio* de Teón de Esmirna está pensada para preparar a la lectura de Platón. El hecho de que Macrobio sustituya la geometría por la geografía no invalida esta consideración, pues se trata de una «geografía matemática»[84], más teórica que descriptiva[85]. El propósito pedagógico de Macrobio, tanto de redactar una obra educativa para uso de su hijo Eustacio (enunciado de forma explícita en las *Saturnales*)[86] como de «enseñar» en general (*docere*)[87], casa bien con este marbete de enciclopedia. Con todo, no se puede concluir que la enseñanza

de las disciplinas del *quadrivium* sea el propósito fundamental de Macrobio. De hecho, su exposición de las disciplinas científicas sólo ocupa una parte central del *Comentario*, en tanto que el comienzo y el final tratan de moral (I 7-14) y de metafísica (II 12-17), disciplinas ajenas al *quadrivium*.

Macrobio, en definitiva, ha combinado sabiamente documentos, testimonios y citas, de procedencia dispar, tomados de la filosofía, la literatura y la erudición, en una mezcla homogénea. Como en las *Saturnales*, compuso un *compendium*, un resumen de los conocimientos fundamentales útiles al hombre honesto. Interpretando a Cicerón a través del platonismo y a Virgilio a través de Homero, pasando revista a las disciplinas de la *Enkýklios paideía* («enseñanza enciclopédica»), haciendo revivir el pasado de Roma, Macrobio transmitió, primero a su hijo Eustacio, luego a la posteridad, una herencia valiosa, el legado de un pasado cuya desaparición temió. Por su pasión de erudito anticuario, por su amor por la Roma antigua, Macrobio se sitúa en la gran tradición que va de Varrón a Isidoro de Sevilla pasando por Plinio el Viejo y Aulo Gelio.

EL VERDADERO OBJETIVO DEL *COMENTARIO*

Macrobio concluye su obra elogiando la perfección del texto ciceroniano que acaba de comentar (*Com*. II 17, 15-17). El *Sueño de Escipión*, según él, es una obra consumada, en la medida en que abarca las tres partes que conforman el conjunto de la filosofía: la moral (*pars moralis*), la física (*pars naturalis*) y la lógica (*pars rationalis*). De cada una de ellas, Macrobio da una definición: «La filosofía moral nos enseña la más consumada perfección de costumbres; la filosofía física discute acerca de los cuerpos divinos; la filosofía lógica trata de los incorpóreos, sólo comprensibles por la mente»[88].

La tripartición en moral, física y lógica (o dialéctica) es común a diversos sistemas filosóficos, pero el neoplatonismo introdujo dos modificaciones. La lógica se convirtió en epóptica, es decir, una contemplación de la verdad trascendente que se alcanza al final de una iniciación[89]. Y, además, las partes de la filosofía se organizan según un orden jerárquico que marcan una progresión espiritual. En palabras de P. Hadot[90], «la ética asegura la purificación inicial del alma; la física revela que el mundo es una causa trascendente e invita así a investigar las realidades incorpóreas; la metafísica o teología, llamada también epóptica... asegura la contemplación de Dios». Esta jerarquía tiene su reflejo en el programa de enseñanza filosófica, como atestiguan las *Enéadas* de Plotino, organizadas por Porfirio en función de esta progresión. Macrobio aprecia esta misma organización en el *Sueño de Escipión*[91], y la calca en la estructura del *Comentario*[92]: la

parte ética, que se corresponde con el tratado de las virtudes y la doctrina del *descensus animae* (I 8-14, 20); la parte física, que se corresponde con las disciplinas científicas (I, 5-6; I 14, 21-II 9); y la parte lógica, que se corresponde con la metafísica del alma (II 12-16)[93]. Al reproducir la estructura perfecta del *Sueño*, Macrobio dota a su comentario de la progresión característica de la enseñanza de los neoplatónicos. El *propositum* y el hilo conductor del *Comentario* consisten en hacer que el lector recorra todo el campo de la filosofía entrenándolo así en un camino espiritual ascendente, conforme a la práctica de las escuelas neoplatónicas. Y para ello Macrobio eleva el *Sueño de Escipión* a la dignidad de texto neoplatónico, como libro de revelación portador de una verdad absoluta.

Macrobio, en definitiva, comenta el *Somnium Scipionis* para introducir a sus lectores en la filosofía. El neoplatonismo es en su tiempo el fundamento del pensamiento; muchas de sus premisas son acatadas tanto por los cristianos como por los paganos. Macrobio une la interpretación del texto con elementos filosóficos y enciclopédicos. De este modo utiliza el texto clásico de Cicerón como llave del universo y propedéutica del saber.

FUENTES

El *Comentario al Sueño de Escipión* está impregnado de la filosofía neoplatónica. Es una compilación que prácticamente no contiene ninguna doctrina original. No obstante, Macrobio no es un compilador mecánico que se limita a copiar fragmentos de obras anteriores, sino que organiza el material prestado con tal habilidad que al lector le pasa desapercibida su enorme deuda con sus predecesores.

Macrobio pertenece a un grupo de compiladores de la latinidad tardía cuyo *modus operandi* consistió en 'saquear' obras recientes y citar luego autores clásicos como sus fuentes[94]. La norma, por tanto, de Macrobio, tanto en el *Comentario*, como en las *Saturnales*, es la siguiente: no se menciona al autor directamente expoliado, sino al que se encuentra allí ya citado. Rastrear las verdaderas fuentes no es fácil, sobre todo las griegas, porque en muchos casos son obras que se han perdido. Por otra, es excepcional que Macrobio nombre a los autores que cita, o dé el título exacto de sus obras; la mayoría de las veces utiliza fórmulas genéricas y vagas que evocan las tesis de los *physici*, los *theologi*, los *geometrae*, los *Platonici*, los *Aegyptii*, etc, sin precisar más.

En cuanto a las fuentes filosóficas platónicas explícitamente citadas, además del propio Platón (citado 16 veces: el *Timeo*, 7; el *Fedón*, 3; el *Gorgias*, 1; el *Fedro*, 1; la

República, 3 y las *Leyes* 1), están las *Enéadas* de Plotino (6 veces), y dos veces Porfirio (una vez el *Comentario al Timeo* y la otra posiblemente las *Cuestiones homéricas*)[95]. No obstante, el más citado, aunque no lo sea explícitamente, es Porfirio, de quien Macrobio conoce asimismo otras obras suyas, como el *Comentario al Fedón*, la *Vida de Pitágoras*, el *Sobre el antro de las ninfas de la Odisea*, y el *Sobre el alma*, además del *Sobre las imágenes*.

El problema de las fuentes platónicas se reduce a dos cuestiones: ¿Empleó Macrobio una sola fuente principal griega (Porfirio) o dos (Porfirio y Plotino)? ¿Empleó, además de una o dos fuentes originales griegas remotas (Porfirio y/o Plotino), una o más fuentes intermediarias y directas latinas?

Ludwig von Jan, en su edición de 1848, cito muchos pasajes paralelos de autores tempranos, pero no llegó a atisbar la fuerte deuda de Macrobio para con Porfirio. En 1866 Petit[96] hizo el importante descubrimiento de que las citas de Macrobio no eran de fiar, pues en ocasiones atribuye a Plotino material tomado de Porfirio. En 1888 Linke[97] planteó la teoría del intermediario latino, o doble fuente del *Comentario* de Macrobio, a saber: una fuente original griega remota, el perdido *Comentario del Timeo de Platón* obra de Porfirio, y una fuente latina directa, un comentario latino al *Sueño de Escipión*, redactado en el mismo s. IV, tal vez obra de Mario Victorino, basado en el *Comentario al Timeo* de Porfirio y en un comentario latino a la *Eneida* de Virgilio. En 1905 Borghorst[98] lanzó, con poco éxito, la hipótesis de que el perdido *Comentario del Timeo* de Jámblico era la fuente de Macrobio[99]. En 1911, Bitsch[100], en la estela de Linke, sugiere como fuente directa de Macrobio un comentario latino del *Sueño de Escipión*, basado principalmente en el *Comentario del Timeo* de Porfirio y en unas supuestas *Cuestiones virgilianas*, un comentario neoplatónico de Virgilio compilado probablemente por Mario Victorino y que Baehrens[101] considera redactado en forma de comentario al *Sueño de Escipión*. En 1916 Schedler[102] adoptó la teoría de la doble fuente de Linke y la robusteció aportando muchos nuevos paralelos porfirianos al material de Macrobio, llegando incluso a afirmar que siempre que Macrobio cita a Plotino, la verdadera fuente es Porfirio.

En 1919 Cumont[103] demuestra, a propósito del capítulo que Macrobio dedica al suicidio (*Com.* I 13), que este autor no consultó las dos obras que cita como sus autoridades —las *Enéadas* de Plotino y el *Fedón* de Platón—, sino que tomó sus ideas del *Sobre el retorno del alma* de Porfirio.

En 1933 Mras[104] plantea que Macrobio consultó dos fuentes principales de primera mano, Porfirio y Plotino, y aporta las siguientes evidencias: Macrobio traduce los títulos de los capítulos de las *Enéadas* de Plotino (*si faciunt astra* en I 19, 27; *quid animal, quid homo* en II 12, 7); su observación de que «Plotino es más conciso que ningún otro

autor» sólo podía hacerla alguien que hubiera estudiado sus obras; en las pocas ocasiones en que Macrobio descubre que Plotino y Porfirio difieren en sus opiniones, distingue entre una y otra, y en una ocasión (I 9, 5), cuando se plantea la cuestión de si las almas humanas transmigran a los cuerpos de los animales, Macrobio adopta la postura plotiniana afirmativa. Para refutar la teoría de la fuente única de Linke y Schedler, Mras aporta, entre otros, los siguientes argumentos: el ámbito del material fuente de Linke-Schadler no basta para dar respuesta a temas como los capítulos de Macrobio sobre geografía o su capítulo sobre las virtudes; la observación de Macrobio de que la literatura sobre música no tiene fin (II 4, 12); sus referencias contemporáneas (II 3, 4 y 5; II 4, 13; *Sat*. VII 7, 5); su estilo muy personal y sus adiciones independientes (II 15, 13-19; 16, 16); su énfasis sobre las virtudes políticas (I 8) tiene un colorido romano innegable, resaltado además por citas de Virgilio y Juvenal, y se explica bien en alguien que desempeñó altos cargos públicos; y su proceder en las *Saturnales*, que indica que no era un copista mecánico, sino que tomaba material de diferentes fuentes y lo empleaba de una manera original[105].

Un año después, en 1934, Paul Henry[106] publica una obra demostrando la influencia de Plotino en el Neoplatonismo occidental, incluyendo un capítulo sobre Macrobio. Al comparar *Com*. II 12 y *Enéadas* I 1 y I 2, observa que el texto de Macrobio casi puede considerarse una traducción de las palabras de Plotino. El cotejo, sin embargo, del capítulo de Macrobio sobre las virtudes (I 8) —considerado, desde los tiempos de Petit, como la evidencia más fuerte de que Porfirio es la principal fuente de Macrobio— con los textos de Plotino y Porfirio, le fuerza a admitir que hay numerosos puntos en común entre Porfirio y Macrobio que no se encuentran en Plotino. Henry concluye, no obstante, que Macrobio usó a Porfirio para completar las doctrinas de Plotino, tal como hizo con Virgilio. Con respecto al capítulo que Macrobio dedica al suicidio, Henry niega los argumentos de Cumont, y sostiene que las fuentes principales de este capítulo son las expresamente citadas por Macrobio, las *Enéadas* de Plotino y el *Fedón* de Platón, si bien admite la posibilidad de que Macrobio también leyera el *Sobre el retorno del alma* de Porfirio.

En 1943, Courcelle[107] observa que los compiladores de la latinidad tardía, tanto los neoplatónicos como los cristianos, prefieren saquear los comentarios recientes y dar a sus lectores la impresión de que toman prestado de las fuentes clásicas. Su conclusión final es que Porfirio, y no Plotino, era el faro del neoplatonismo en Occidente. Frente a Mras, Courcelle señala que la postura de Porfirio con respecto a la trasmigración de las almas humanas a los cuerpos de los animales no es fija, ya que en el *Sobre la Estigia* acepta el punto de vista de Plotino, y por tanto Macrobio puede estar siguiendo a Porfirio también en este punto. En cuanto a la controversia Cumont-Henry, Courcelle, en lo principal, toma partido por Cumont. Cita un pasaje del *La ciudad de Dios* de San Agustín que

hace referencia al *Sobre el retorno del alma* de Porfirio, la fuente, según Cumont, del capítulo de Macrobio sobre el suicidio, y llama la atención sobre la extraordinaria semejanza entre los pasajes de Macrobio y San Agustín. Además, Courcelle no está convencido de que Macrobio hubiera leído directamente el *Fedón* de Platón, como sostenía Henry, sino que, antes bien, Macrobio usa el *Comentario al Fedón* de Porfirio, o, mejor, el *Sobre el retorno del alma* del mismo autor. Los ecos literales de Platón y de Plotino, que Henry encuentra en el *Comentario*, Macrobio los encontró, según Courcelle, en la obra de Porfirio, quien citaría *verbatim* largos pasajes de ambos autores. Por otra parte, llamativas concordancias entre un pasaje del *Sobre la Estigia* de Porfirio, preservado en Estobeo, y *Com*. I 10, 9-11, y entre dos pasajes de Porfirio, citados por Olimpiodoro, y *Com*. I 12, 7-8 y 12, fuerzan a Courcelle a considerar que el tratado *Sobre la Estigia* fue la fuente principal de la doctrina de Macrobio con respecto al descenso del alma a los infiernos (I 10-12) y no el tratado *Sobre el retorno del alma*, como sostenía Cumont. No obstante, Courcelle sí admite que el *Sobre el retorno del alma* es la fuente para el catálogo de definiciones del alma que hacen los distintos filósofos (I 14, 19-20), pues Claudiano Mamerto tomó de dicha obra un catálogo similar. Courcelle, por otra parte, está de acuerdo con Mras en que las doctrinas sobre la inmovilidad del alma, adscritas por Macrobio a Aristóteles, derivan en realidad del *Sobre el alma* de Porfirio; y acepta la tesis tradicional de que el *Comentario del Timeo* de Porfirio es la fuente principal de los capítulos sobre astronomía de Macrobio.

En 1952, Stahl[108] se muestra de acuerdo con la tesis de Courcelle de que las obras de Porfirio son la fuente principal de las doctrinas de Macrobio, mientras que la influencia de Plotino, aunque Macrobio leyera las *Enéadas* de primera mano, es muy pequeña. La verdadera influencia de Porfirio queda enmascarada por la práctica de Macrobio, común a los enciclopedistas tardíos, de falsificar sus fuentes. En el caso de Porfirio, Macrobio sólo lo cita expresamente dos veces en todo el *Comentario* (I 3, 17; II 3, 15), y oculta su deuda con él en numerosos pasajes (p. ej. I 8; I 13). El mismo proceder refleja para con Eratóstenes: primero, en I 20, 9-10, le enmienda la plana por errar en el cálculo del tamaño relativo del Sol y de la Luna en su *Libro de las dimensiones* (observación no original, como pretende, sino tomada de algún comentarista), para luego, en I 20, 11-32, atribuir el método correcto y las operaciones para averiguar el tamaño relativo del Sol y de la Luna a los antiguos egipcios, a sabiendas de que tales operaciones ya habían sido efectuadas por los antiguos griegos. Llega incluso a estimar en 252.000 estadios la circunferencia de la tierra, cifra ya calculada por Eratóstenes, a quien, sin embargo, silencia, cuando poco antes había enmendado su *Libro de las dimensiones*. En I 21, 27, da como orden platónico de los planetas Luna, Sol, Mercurio y Venus, cuando el verdadero orden platónico es Luna, Sol, Venus y Mercurio (*Timeo* 38d; *República* X 616e). En II 14 da la impresión de citar directamente

las obras de Aristóteles, pero su versión de los argumentos aristotélicos difiere notablemente de la original. Además, Stahl pone en duda la familiaridad de primera mano que supuestamente, según Mras y Henry, tuvo Macrobio de las *Enéadas* de Plotino. Stahl hace suya la objeción de Courcelle que invalida el primer argumento de Mras (*vid. supra*), y, a su vez, cuestiona los otros dos: Porfirio, cuando comenta el mismo tema que Plotino, repite a veces los títulos de los capítulos de Plotino (p. ej. en *Sentencias* 32), y de Porfirio los pudo tomar Macrobio; y en segundo lugar, Macrobio pudo tomar igualmente de Porfirio el comentario de que «Plotino es más conciso que ningún otro autor». Ciertas correspondencias evidentes entre el texto de Plotino y el *Comentario* (p. ej. II 12, 8-9) se pueden explicar a través de citas expresas de las *Enéadas* en las obras de Porfirio, como, de hecho, prueban sus conservadas *Sentencias*[109].

Stahl, además, llama la atención sobre la semejanza entre el capítulo de Proclo acerca de la finalidad de los mitos en su *Comentario a la República de Platón* (II 96-101 Kroll) y la discusión del mismo tema en el capítulo de apertura del *Comentario* de Macrobio. Proclo, que cita a Porfirio como su fuente principal, respalda la tesis de Sócrates de que el propósito principal del mito es ofrecer un incentivo para la conducta virtuosa. Se trata, pues, de un indicio más de la posible deuda de Macrobio con el comentario perdido de Porfirio a la *República* de Platón.

Junto al neoplatonismo, se ha especulado también sobre la influencia de otras dos corrientes filosóficas contemporáneas, el neopitagorismo y el gnosticismo. El neopitagorismo es una filosofía quie tiene mucho de místico, de supersticioso y religioso; con ella llega a Roma la teosofía y el ocultismo. La astrología era un componente esencial de la filosofía neopitagórica, y fue difundida en Roma con gran éxito de proselitismo por Posidonio de Apamea, el maestro de Cicerón. Sabemos poco de sus representantes más conocidos: Eudoro de Alejandría (*c*. 20 a. C.), Ario Dídimo de Alejandría (el Calcéntero amigo de Augusto), Soción de Alejandría, maestro de Séneca, Moderato de Gades (*c*. 65 d. C.), Segundo de Atenas (*c*. 120 d. C.), Numenio de Apamea y Nicómaco de Gerasa (*c*. 170 d. C.) y Filóstrato (*c*. 220 d. C.). Fue duramente combatido por el estoicismo y el epicureísmo como fuente de escepticismo. Pitagórico es el tratamiento de Macrobio sobre el valor místico de los números en *Sat*. I 13 y sobre todo *Com*. I 5-6.

Una polémica que ha avivado notablemente la crítica macrobiana en los últimos tiempos es la *quaestio Numeniana*, esto es, en qué medida Numenio de Apamea es la fuente de Macrobio para el famoso capítulo del descenso del alma a través de las esferas celestes (*Com*. I 12). F. Cumont (*Rev. Ét. Grec*., 1919) fue el primero en plantear la hipótesis del «neopitagórico» Numenio de Apamea como fuente de Macrobio, pero no sólo para el *descensus animae*, sino para todo el tratado acerca del emplazamiento de los *Inferi* (capítulos 10-12 del libro I). En 1937 E.-A. Leemans[110], haciéndose eco de la

sugerencia de F. Cumont, incluyó el texto de Macrobio entre los fragmentos del «neopitagórico» Numenio de Apamea, si bien concluyó que sólo era atribuible a Numenio como fuente desde I 11, 11, hasta I 12, 17, que es lo que imprimió como fragmento de Numenio[111]. En seguida repudió su teoría R. Beutler[112], a quien siguen muchos especialistas en Macrobio, con la importante excepción de E. R. Dodds[113], quien acepta las tesis de Cumont y Leemans, pero atribuyendo a Numenio el texto desde I 10, 8. La polémica se reavivó en 1968 con la publicación de la obra póstuma de M. A. Elferink, quien refuerza las objeciones de Beutler. Sin embargo, al poco tiempo rebate las tesis de ambos Hermann de Ley (1972), quien coincide en señalar a Numenio como fuente del capítulo 12 («as for its contents c. 12 reproduces Numenius' eschatology probable fairly faithfully»), si bien rechaza que Numenio esté detrás de la reseña histórica sobre las principales interpretaciones alegóricas de los *Inferi* y sus castigos.

En 1977 Jacques Flamant[114] demuestra que Macrobio logró conciliar su Comentario con la mejor ortodoxia neoplatónica. En 1981, frente a los autores que tratan del gnosticismo y citan con frecuencia a Macrobio como fuente, sostiene que los temas y las imágenes gnósticas que se encuentran en el *Comentario* remontan esencialmente a Numenio de Apamea[115], pero a través de Plotino y, sobre todo, de Porfirio. Por tanto, el Numenio que conoce Macrobio es ya un Numenio medio neutralizado, pues Plotino había comprendido el peligro que encerraba para el pensamiento occidental y griego su dualismo confuso y oriental. En lo esencial —la encamación del alma, la animación del mundo y la belleza del Cosmos— Macrobio se mantiene fiel al mejor platonismo, conjurando el pesimismo gnóstico.

Capítulo aparte, por su importancia para la pervivencia del *Comentario* en el Medievo, merece la elaborada clasificación y descripción de los sueños. Macrobio distingue cinco tipos de sueños (*Com*. I 3, 2): *omnium quae videre sibi dormientes videntur quinque sunt principales et diversitates et nomina*. Estos son: el *somnium* o sueño enigmático (gr. *óneiros*), la *visio* o visión profética (gr. *hórama*), el *oraculum* o sueño oracular (gr. *chrematismós*), el *insomnium* o ensueño (gr. *enýpnion*) y el *visum* o aparición (gr. *phántasma*). Los tres primeros tipos pertenecen a la categoría de los sueños verídicos y útiles (*probabilia somnia*), los dos últimos a la categoría de los sueños inútiles. La clasificación, por supuesto, no es original. En la Antigüedad abundaron los tratados onirocríticos que proporcionaban interpretaciones de sueños específicos, con frecuencia incluso ordenados por temas[116]. El tratado clásico es el de Artemidoro de Daldis (2.ª mitad del s. II d. C.)[117], autor de una obra en cinco libros sobre los sueños, que lleva por título *Oneirokritiká*. El grueso de la clasificación de Macrobio ofrece llamativos paralelismos con la clasificación que traza Artemidoro al comienzo de su tratado y hay veces en que incluso serviría como traducción libre de la obra griega. No obstante, también se registran notables divergencias entre Macrobio y Artemidoro. Por

ejemplo, Artemidoro establece de entrada una separación neta entre los sueños de valor profético (*óneiroi*)[118] y aquellos privados de un mensaje premonitorio (*enýpnia*), y subordina el *hórama* y el *chrematismós* al *óneiros, y* el *phántasma* al *enýpnion*. Por ello, W. H. Stahl[119] concluye que, o bien ambas obras son independientes entre sí, pero remontan en último término a la misma fuente; o bien, Macrobio aceptó los cambios introducidos por uno o más intermediarios entre él y Artemidoro. A. H. M. Kessels[120] es partidario de la primera hipótesis, una fuente común perdida; Claes Blum[121] sostiene que la fuente común de ambos es Posidonio. Por su parte, P. M. Schedler[122] cree que la fuente intermedia de Macrobio tiene que ser el comentario perdido de Porfirio al *Timeo* de Platón; Karl Mras[123] mantiene que son las *Cuestiones Homéricas* de Porfirio; P. Courcelle[124] opina que la fuente de Macrobio, tanto para la clasificación de los sueños como para el sueño de Agamenón (*Com*. I 7, 4-6), es el comentario perdido de Porfirio a la *República* de Platón. Por su parte, Calcidio (inicios del s. IV d. C.), en su comentario al *Timeo* (256), propuso otra quintuple clasificación (*somnium, visum, admonitio, spectaculum* y *revelatio*), pero, pese a las tentativas que se han hecho, no coincide con la de Macrobio. En Cicerón (*Adiv*. I 64) y en Filón de Alejandría (20 a. C.-45/50 d. C.), en su tratado *Sobre que los sueños son enviados por los dioses*, I-II, aparece una clasificación tripartita que remonta a Posidonio, pero es independiente de la tradición representada por Artemidoro y Macrobio[125]. Sea como fuere, lo cierto es que la influencia que Artemidoro ejerce en la posteridad es siempre a través de Macrobio, cuyo tratado sobre los sueños fue tan popular en la Edad Media, que los títulos de numerosos códices medievales otorgan a Macrobio el epíteto de *oniriocensis*, probable deformación de *oneirocrites*, «intérprete de sueños»[126]. La otra fuente antigua sobre los sueños que comparte con Macrobio influencia en el Medievo es Calcidio, junto con los libros de sueños atribuidos a José y a Daniel[127].

Resta por dilucidar si Macrobio consultó otros comentarios latinos al *Sueño de Escipión* anteriores al suyo, además de las fuentes neoplatónicas, o si por el contrario fue él quien adaptó las doctrinas neoplatónicas a la obra de Cicerón. El único otro comentario al *Sueño de Escipión* que ha sobrevivido, es uno muy escueto de Favonio Eulogio, alumno de San Agustín, pero pagano neoplatónico, y maestro de retórica en Cartago, quien, entre el 390 y el 410 escribió, por invitación de Superio, gobernador de la provincia Bizacena, una breve *Discusión sobre el Sueño de Escipión*[128]. Su brevedad y su limitado objeto de estudio —Favonio se centra sólo en la década pitagórica (aritmología) y en la armonía musical de las esferas— impide formar una opinión sobre una posible tradición de comentaristas latinos de la obra de Cicerón. Resulta significativo, no obstante, el hecho de que Favonio, como Macrobio, abra su comentario con una comparación entre la Visión de Er y el *Sueño de Escipión* y explique por qué Cicerón

escogió el marco de un sueño. No hay certeza de que Macrobio leyera la obrita de Favonio, pero, en opinión de Stahl[129], Macrobio consultó algún comentario latino del *Sueño de Escipión*.

Si bien no faltan conjeturas a la hora de precisar fuentes para los argumentos más filosóficos, reina, en cambio, la aporía —como advierte Marinone[130]— cuando se trata de señalar posibles fuentes para las cuestiones científicas de aritmología, astronomía, geografía y música[131].

En la sección de aritmología (*Com*. I 5-6), preñada de doctrinas pitagóricas básicas[132], se pueden rastrear influencias de los *Elementos* de Euclides, Varrón (citado por Aulo Gelio, *Noches Áticas* III 10), Filón de Alejandría, la *Exposición de doctrinas matemáticas útiles para la lectura de Platón* de Teón de Esmirna, la *Introducción a la aritmética* de Nicómaco de Gerasa, la *Teología de la aritmética* de Pseudo Jámblico, la *Discusión sobre el Sueño de Escipión* de Favonio Eulogio, el *Comentario al Timeo* de Calcidio (el *Plato Latinus*), y las *Nupcias de Mercurio y Filología* de Marciano Capela[133]. Entre las obras de Porfirio, además del *Comentario al Timeo* (para *Com*. I 5-6), Macrobio pudo tomar la fórmula de juramento de los pitagóricos basada en el *tetraktýs*, como número que representa la perfección del alma, de la *Vida de Pitágoras* de Porfirio. Otra posible fuente de Macrobio, en esta sección, es Posidonio. Para Schmekel los capítulos de Macrobio sobre las propiedades y virtudes de los números de la década sagrada pitagórica (*Com*. I 5-6), remonta en último término a Posidonio, al igual que todos los pasajes y obras aritmológicas antiguas, tanto griegas como latinas. En la misma línea, Courcelle[134], siguiendo a Fries y Praechter, precisa que Macrobio sigue una tradición de manuales aritmológicos latinos que remontan a Posidonio vía Varrón. Sin embargo, Robbins[135], en 1921, sostiene que las estrechas concordancias entre Macrobio y la *Teología de la aritmética* de Pseudo Jámblico demuestran que Macrobio está siguiendo, directa o indirectamente (a través de una fuente neoplatónica), la *Introducción a la aritmética* de Nicómano, que es asimismo la fuente de pseudo-Jámblico.

En cuanto a la sección de astronomía (*Com*. I 14, 21-1 22, 13), que contiene la descripción del universo o cosmología, presenta numerosas concordancias con el *Comentario al Timeo* de Porfirio —fuente para el pasaje sobre el horizonte (*Com*. I 15, 18 ss.)— y para la demostración del movimiento retrógrado de los planetas (*Com*. I 18); con los planteamientos de Teón de Esmirna y de Calcidio (que remontan, a su vez, al *Comentario al Timeo* del peripatético Adrasto); con la doxografia sobre la Vía Lactea (*Com*. I 15, 3-7) de Posidonio de Apamea[136] y su opinión de que la sombra de la tierra es cilindrica (*Com*. I 20, 11 ss.)[137]. Se ha señalado también la posible influencia de otras obras de Porfirio en aspectos puntuales: el *Sobre las imágenes*, para la interpretación

alegorizante de que Juno simboliza el aire (*Com*. I 17, 17); el *Sobre el antro de las ninfas* (§ 22), para los *domicilia* de los planetas (*Com*. I 21, 24-26). Para la sección de astrología, sobre la influencia benéfica o maléfica de los planetas (*Com*. 1 19, 20-26), Macrobio dice expresamente que su fuente es la *Harmónica* de Ptolomeo, aunque pudo haber leído más bien un comentario de Porfirio a la obra de Ptolomeo. Las hipótesis raras o de alto nivel científico, como el fenómeno de la precesión de los equinoccios (*Com*. I 17, 16-17), descubierto por Hiparco en 129 a. c., o la representación semi-heliocéntrica de Heraclides del Ponto (s. IV a. C.), las atribuye a dudosas observaciones de supuestos astrónomos egipcios.

En la sección de música (*Com*. II 1-4) la fuente primordial es el *Comentario al Timeo* de Porfirio, como declara explícitamente el propio Macrobio (*Com*. II 2, 15) y confirma el cotejo de otros tratados y comentarios neoplatónicos, como la *Expositio* de Teón de Esmirna y los comentarios al *Timeo* de Calcidio y de Proclo[138]. En algunos pasajes concretos (*Com*. II 1, 4-12 y II 4, 14) podría quizás rastrearse la *Vida de Pitágoras* de Porfirio. El propósito de Macrobio es demostrar la existencia de la música de las esferas (tesis ciceroniana) mediante argumentos metafísicos relativos a la animación del mundo por el Alma (tesis platónica). También a través de Porfirio, que había utilizado el *Comentario al Timeo* de Adrasto, llegan a Macrobio algunas ideas peripatéticas. Una alusión a la *República* de Platón (*Com*. II 3, 1 = Platón, *Rep*. X 617b) puede provenir igualmente del comentario de Porfirio a dicha obra platónica.

En cuanto a la sección de geografía (*Com*. II 5-9), la división de las zonas terrestres, la teoría de los cuatro mundos habitados y la descripción del río Océano, cuyos brazos, al confluir, originarían el fenómeno de las mareas, son ideas tomadas de Crates de Malos (s. II a. C.), aunque no se puede precisar si a través del *Comentario al Timeo* de Porfirio. Llama la atención que Macrobio, en cuestiones geográficas, se remonte a un estadio relativamente arcaico de la ciencia, como representa Crates de Malos, y en cambio silencie los trabajos de Posidonio (que, entre otras cosas, atribuía acertadamente el origen de las mareas al influjo de la Luna). L. Scarpa[139] explica esta elección tanto por la predilección que Macrobio siempre muestra hacia la teoría más antigua, como por el hecho de que la explicación de Crates es la más simple, lo cual casa bien con el propósito pedagógico de Macrobio.

LENGUA Y ESTILO

Un primer juicio sobre la obra se encuentra en Macrobio mismo, quien en I 20, 13,

con modestia muy literaria, manifiesta tener en escasa consideración su propia obra: *si quis umquam tam otiosus tamque ab omni erit serio feriatus, ut haec quoque in manus sumat*. Pero es sólo eso, una pose literaria, y no pocas virtudes adornan su *Comentario*.

Además de filósofo, astrónomo o geógrafo, no faltaba en el Medievo quien viera en Macrobio también un gramático, por su propensión a la claridad en la escritura, por su preconcebida sencillez de estilo, y por su consumada brevedad.

Estas cualidades —claridad, sencillez y brevedad— son algunas de las razones de su gran popularidad. A diferencia de la mayoría de las enciclopedias de época clásica y postclásica, como las de Teón de Esmirna, Gémino, Cleomedes, Calcidio, Marciano Capela y Boecio, excesivamente complejas en la discusión de materias técnicas, Macrobio siempre tiene en mente al lector al que pretende instruir, nunca excede la capacidad de comprensión de un lego en la materia, y nunca trata de impresionarlo con un alarde de erudición.

El propio Macrobio parece con frecuencia un lego en las materias que trata (matemáticas, música, astronomía y geografía). Su método es el de un pedagogo que escribe para el público general. Su estilo sugiere el de un esforzado maestro de escuela tratando de impartir a sus pupilos la lección diaria.

Pero donde mejor se constata las dotes de claridad y concisión de Macrobio es cuando hace más fácilmente comprensibles las cuestiones científicas o menos abstrusas las disquisiciones filosóficas. Aquí reside el secreto del gran éxito de la obra en el Medievo, cuando Macrobio, por ejemplo, era considerado una autoridad en onirocrítica sólo por haber dado una simple clasificación de los sueños en *Com*. I 3, donde, por lo demás, logra trazar una perspicaz síntesis de los cinco libros de *La interpretación de los sueños* de Artemidoro. La explicación de Macrobio de la doctrina pitagórica de que los números son la base de toda la creación (I 5, 4-13) es mucho más fácil de comprender que la de Nicómaco. Su descripción del instrumento usado para determinar el diámetro aparente del Sol (I 20, 26-27) es más fácil de seguir que la dada por Arquímedes en su *Contador de arena* (I 12, 15) a propósito de un instrumento similar. Toda la explicación de Macrobio de la medición de la órbita solar (I 20, 28-32) es mucho más comprensible que el tratamiento del mismo tema por parte de Cleomedes (II 82). El concienzudo esmero y la diáfana claridad con que Macrobio relata el método y describe el reloj de agua que los egipcios emplean para demarcar los signos del Zodíaco (I 21, 12-21) se puede comparar con la extrema concisión del relato de Cleomedes (II 75) acerca del empleo que hacen los egipcios de un reloj de agua para medir el diámetro aparente del Sol, o con la oscuridad del conciso relato con que Marciano Capela (VIII 860) describe la medición del diámetro aparente de la Luna mediante un reloj de agua.

A veces, el afán pedagógico le lleva incluso a repetir tediosamente el material ya tratado (p. ej. II 2, 3-13). Otras veces sus ilustraciones son extremadamente simples e

innecesarias (p. ej. I 20, 16; II 1, 15-20); lo mismo podría decirse de los diagramas, en especial dos de ellos (I 21, 3-4; II 6), pues su explicación es tan clara y elemental que resultan superfluos.

El excesivo afán pedagógico hace sospechar que tal vez el apóstrofe a su hijo al comienzo de ambos libros sea algo más que una simple dedicatoria, y que realmente Macrobio se está dirigiendo en primer lugar a su hijo y luego al público en general. Como señala Bevilacqua[140], la dedicatoria al hijo sitúa al *Comentario* (y a las *Saturnales*) en la senda de los *Preceptos a su hijo* de Catón, y es un signo de su 'romanidad'.

Una prueba más del afán de claridad de Macrobio se encuentra en la cerrada trabazón lógica de sus frases. El rasgo más llamativo del latín macrobiano es el abundante uso de expresiones de transición o vocablos de referencia, a veces combinados, que sirven para hilvanar perfectamente unos párrafos con otros, anteriores o posteriores, contribuyendo así a reforzar la coherencia del texto: adverbios, conjunciones, demostrativos, relativos, repeticiones de vocablos idénticos o similares, expresiones como *ut diximus, similis,* y *par*. Sólo Marciano Capela utiliza este recurso con tanta libertad como Macrobio.

Para Macrobio, Virgilio y Cicerón son «los dos fundadores de la elocuencia romana» (*Com*. II 5, 7), y la influencia de ambos en su estilo es evidente en todas sus obras[141]. Su familiaridad con Virgilio es absoluta, como demuestra en las *Saturnales*, en especial en los libros IV-VI. Todas las *sententiae* o expresiones sentenciosas llevan la impronta virgiliana. El vocabulario es predominantemente ciceroniano, en especial los numerosos neologismos acuñados por Cicerón para expresar conceptos filosóficos griegos y que no fueron reutilizados en latín hasta el período postclásico. La sintaxis muestra pocas desviaciones con respecto a la sintaxis de los escritores clásicos. Ahora bien, mezclado con el vocabulario ciceroniano, figuran en el *Comentario* un considerable número de palabras que se documentan casi exclusivanmente en los autores latinos tardíos.

En palabras de Bevilacqua[142], «il risultato è una lingua artificiale, ma scolasticamente perfetta... Mirabile è la sua compostezza classica, la fluidità e la eleganza». Ya antes había elogiado su estilo (págs. 67-68): «La sua padronanza della tecnica espressiva è mirabile e il suo estilo... è quanto di più agile si possa pensare. lo trovo che quello di Macrobio è il momento in cui la lingua latina ha raggiunto la perfezione... Nessuna traccia di manierismo, nessuna concessione all'eccessivo arcaismo, como un po' si trova in Apuleio, né all'uso dei grecismi propri di Ammiano Marcellino, il suo contemporaneo».

En lo que respecta a las *Saturnales*, si Cicerón y Virgilio ejercieron sobre Macrobio y su lengua una grandísima influencia, quien proporcionó a Macrobio el tejido para sus *Saturnales* fue Gelio, hasta el punto de que Macrobio ha sido llamado el «simio» de Gelio, para ilustrar que Macrobio utilizó con frecuencia a Gelio *verbum e verbo*, según

expresión de Lögdberg[143].

INFLUENCIA, PERVIVENCIA, FORTUNA LITERARIA DEL *COMENTARIO AL SUEÑO DE ESCIPIÓN*

Macrobio gozó de gran popularidad en el Medievo[144] y los *Commentarii* ejercieron enorme influencia en los escritores filosóficos de esa época. Pese a las frecuentes incoherencias y errores, la obra fue, no obstante, el principal transmisor de la ciencia antigua y del neoplatonismo al Medievo occidental; de hecho, permitió a eruditos medievales (y hasta renacentistas) que no leían griego acceder al neoplatonismo a través de una fuente antigua. Las innumerables citas —casi todos los capítulos han sido citados o empleados por escritores medievales—, su presencia en los catálogos de las bibliotecas monásticas y el elevado número de manuscritos conservados son evidencias de la vasta circulación de la obra, de que Macrobio era muy leído y estimado como autoridad en ciertas materias, en especial, astronomía y geografía, y en la interpretación de los sueños[145]. Junto con Boecio, Marciano Capela, Calcidio e Isidoro de Sevilla, constituye Macrobio uno de los autores más influyentes en la Edad Media por su función de puente entre el pensamiento antiguo y el pensamiento medieval.

Cabe señalar, por otra parte, que, si comparamos la influencia que las dos obras más significativas de Macrobio han ejercido en la posteridad (dejando aparte el tratado gramátical), resulta más que evidente que las *Saturnales* han quedado eclipsados por el *Comentario*, que ha acaparado el interés de los estudiosos medievales en una relación entorno al noventa o noventa y cinco por ciento a su favor[146]. Esto se debe a que el *Comentario* proporcionaba a sus lectores un vasto compendio, claro y variado, de los conocimientos científicos de la cultura clásica pagana: aritmética, música, astronomía y geografía, además de la visión platónica del alma y las virtudes. A esto se une el hecho de que la parte más estrictamente filosófica de las *Saturnales* se ha perdido, y otros temas que podían ser quizás atractivos como el sincretismo solar o la división del tiempo, aparecen en ambas obras. Por ello, vamos a estudiar aquí, conjuntamente, la pervivencia de ambas obras macrobianas.

Hasta el s. XI la influencia de Macrobio fue más bien modesta, aunque se encuentran trazas suyas en Boecio, Casiodoro, Isidoro de Sevilla y Beda. La primera alusión literaria se documenta, no obstante, en el prefacio de las *Fábulas* de Aviano, quien le dedicó su obra. Luego, una vez descartadas las hipótesis que sostenían la influencia del *Comentario* de Macrobio en San Ambrosio y San Jerónimo[147], hay que esperar hasta los albores del s. VI, cuando Boecio (480-524)[148], en sus *Commenta in Isagogen Porphyrii*,

llama a Macrobio *vir doctissimus*, y remite a su discusión acerca de la incorporeidad de los límites de las figuras geométricas (*Com*. I 5). Por la misma época, Casiodoro conoce las *Saturnales* y alude a la doxografía del alma reunida por Macrobio en el *Comentario* (I 14, 19)[149]. El escritor griego Juan Lorenzo Lido (nacido el 490 en Filadelfia, en Lidia) tuvo conocimiento de primera mano del *Comentario* de Macrobio, y en su tratado parcialmente conservado *Sobre los meses* (redactado ya en su retiro, hacia 551 ó 552) sigue muy de cerca —hasta el punto de parecer una simple traducción al griego— el capítulo de Macrobio acerca de las influencias astrológicas de los planetas[150]. Es muy posible que Isidoro, obispo de Sevilla (570-636), utilizara en sus *Etimologías*, enciclopedia universal de la ciencia de su tiempo, numerosos pasajes de las *Saturnales* y del *Comentario*, a saber: en el libro III de las *Etimologías* (sobre astronomía) se refiere a Macrobio a propósito de la Vía Láctea, de la definición de los planetas y constelaciones, de los eclipses, etc.; en el libro V, a propósito de la división del gobierno civil en Roma (*Sat*. I 3), del *magnus annus* (*Sat*. I 14 y *Com*. II 11, 6), de las calendas, las nonas, las idus y los demás días del calendario romano (*Sat*. I 15-16); en el libro XI hay referencias al dedo anular (*digitus medicinalis*) y a la derivación de la palabra *pollex* (*Sat*. VII 13, 7 y 14). En el libro XIII se habla del agua fresca del Mar Negro como en Macrobio (*Sat*. VII 12, 34). Es evidente la conexión entre *Etimol*. XIX 1-2 y XX 5 (nombres de diferentes recipientes para beber) con *Sat*. V 21, aunque no se puede descartar una fuente común para ambos en este caso y en los anteriores, que bien pudiera ser Ateneo.

Las referencias al día y al mes, y a las calendas, las nonas y los idus romanos que Beda el Venerable (673-735) hace en su *Sobre el cómputo del tiempo* se corresponden con los pasajes macrobianos de *Sat*. I 3 y 12-15, y hacen sospechar que tanto Isidoro como Beda manejan un compendio de los *Saturnalia* conocido como *Disputa de Horo y Pretextato*, que contiene una colección de *excerpta* del libro I[151]. Resulta inexplicable, sin embargo, que, al hablar de la influencia de la Luna en el capítulo XXVIII, Beda no tenga presente el tratamiento que Macrobio, siguiendo a Plutarco, hace del tema en *Sat*. VII 16. El *Comentario* de Macrobio fue la principal fuente para el *Sobre la constitución del mundo celeste y terrestre* de Pseudo Beda, un escrito que B. Bischoff supone redactado, en el s. IX, en los círculos irlandeses del continente[152].

El éxito del *Comentario* no decae con el renacimiento carolingio; de hecho, queda claro, por los catálogos de bibliotecas carolingias conservados y por otros testimonios, que ejemplares de la obra de Macrobio fueron copiados en los escritorios de Corbie, Tours, Fleury, Ferrières, Auxerre, Lorsch, Reichenau y Saint Galle, entre otros monasterios[153]. El docto Dungal, un monje irlandés en Saint Denis (muerto en 827), autor de poesías y de cartas al emperador Carlomagno[154], en una de dichas cartas en que responde a las preguntas del emperador sobre los eclipses de Luna, cita expresamente el *Comentario al Sueño* de Macrobio como su fuente[155]. El *Comentario de Marciano* de

Dunchad menciona a Macrobio como una de las cuatro fuentes latinas[156]. Entre los más de una docena de manuscritos de autores clásicos que anotó de su puño y letra Lupus de Ferriéres (*c*. 805-862), abad de Ferrières, figura el *Comentario* de Macrobio[157]. El irlandés Juan Escoto Erígena (810-877) cita a Macrobio como fuente en su *Martiani expositio*, al menos dos veces (13, 1; 365, 21) y, según Cora Lutz[158], extrae sus ideas sobre el alma y el Alma del Mundo de Calcidio y Macrobio, y sus doctrinas astronómicas de ambos autores y de Plinio el Viejo. Remigio de Auxerre (841-908), discípulo de Heirico, conoce tanto los *Saturnales* como el *Comentario*, y los utiliza en su comentario a las *Nupcias de Mercurio y la Filología* de Marciano Capela, en especial para las digresiones aritmológicas, astronómicas y geográficas[159]. Ercamberto de Freising y Milón de Saint-Amand también parece que leyeron la obra de Macrobio[160]. Sedulio Escoto (muerto *c*. 844) incluye la clasificación de los sueños de Macrobio en su *Collectaneum*, lo que atestigua cierto interés por la onirocrítica macrobiana en el s. IX, que viene confirmado por la inclusión del párrafo sobre las puertas de los sueños en la versión abreviada del *Comentario*[161]. No obstante, con anterioridad al s. XII, no se estudia intensivamente la teoría macrobiana de los sueños, que sólo se utiliza para justificar o identificar relatos literarios de sueños o para incorporarla a las teorías mediavalizantes sobre los sueños[162].

En los siglos X y XI parece que hay menos interés por Macrobio. El docto Gerberto de Aurillac o de Reims (940-1003, célebre abate de Bobbio, luego arzobispo de Rávena y en 999 Papa Silvestre II), en su *Geometría* reconoce abiertamente su deuda con el *Comentario al Sueño* en ciertos pasajes. Helperico de Auxerre, en su *Liber de computo* (escrito en 978), cita expresamente a Macrobio y alude a su fijación de los signos del Zodíaco. Igualmente conocen la obra de Macrobio Bovo II de Corvey (que trata de conciliar la filosofía antigua con el Cristianismo), el *Anonymus Einsidlensis* (autor de un comentario a la *Consolación de la Filosofía* de Boecio), Adalboldo de Utrecht (*ca*. 970-1026), Onulfo de Espira (*fl. c*. 1050), quien, en la descripción de los prodigios y visiones contenida en su *Vida de Popón, abad de Stabli*, reproduce la clasificación macrobiana de los sueños; y por último, Managoldo de Lautenbach (1030/40-*c*. 1103)[163], que acepta sin reserva la teoría de Macrobio sobre las virtudes, pero, en cambio, estima falsos y peligrosos los puntos de vista de los autores paganos en las materias de física y fisiología, y plantea la necesidad de plantar cara a los peligros doctrinales que las teorías neoplatónicas comportan.

Con el renacimiento cultural del s. XII el éxito del *Comentario* llega a su apogeo, como atestigua la tradición manuscrita con las numerosas copias conservadas. Pedro Abelardo (1079-1142)[164], el representante por excelencia de la escolástica de ese siglo, califica a Macrobio como «filósofo nada desdeñable e intérprete del gran Cicerón»,

colocándolo en el primer escalafón entre los filósofos, en compañía de Sócrates, Platón, Pitágoras, Cicerón y Virgilio[165]; y descubre una teoría de la Trinidad en la triple gradación macrobiana de las hipóstasis: *Deus Pater-Deus Summus, Christus-Mens* y *Spiritus Sanctus-Anima mundi*. Numerosos préstamos del *Comentario* de Macrobio se pueden rastrear en la *Introducción a la teología* y en la *Teología Cristiana* de Abelardo (p. ej. cita el pasaje entero sobre el suicidio)[166]. En la obra de su discípulo Pedro Lombardo, *Libros de las sentencias*, son igualmente numerosas las referencias a Macrobio. La clasificación de los sueños que Pseudo Agustín (¿Pedro Coméstor o Alcher de Clairvaux?) incluye en su *Sobre el espíritu y el alma* (cap. 25)[167] reproduce en gran parte la clasificación de Macrobio en el *Comentario al Sueño*.

Pero, en el s. XII, el prestigio de Macrobio era, sobre todo, considerable entre los integrantes de la Escuela de Chartres, núcleo principal de los estudios sobre la filosofía neoplatónica[168]. Macrobio es uno de los autores antiguos más citado por Bernardo Silvestre de Tours[169] en su *Cosmographia* y en su *Comentario sobre seis libros de la Eneida de Virgilio*, incluso más que Cicerón u Horacio, y tanto como Boecio; si bien muchas veces da la impresión de que Bernardo cita las enseñanzas neoplatónicas basadas en Macrobio sólo para dar un barniz de erudición a su mezcla de filosofía platónica y medieval, pero lo que realmente le interesa de Macrobio es que en él pudo encontrar un modelo para la interpretación alegorizante de textos clásicos. Guillermo de Conches (1080-1154)[170], fervoroso seguidor de la doctrina platónica (*nos Platonem diligentes*), conocía bien las obras de Macrobio, como atestiguan tanto sus citas en sus dos tratados sistemáticos, *Dragmaticon (Diálogo*) y *Filosofía del mundo*, como sus glosas al *Comentario*, conservadas en seis manuscritos (también hizo uso de los *Saturnalia*)[171]. Guillermo de Conches encontró en Macrobio un valioso apoyo para armonizar filosofía y fe, neoplatonismo y cristianismo, en dos niveles: 1) Nivel verbal. Identifica, por ejemplo, la famosa *aurea catena* de Homero, que para Macrobio (*Com*. I 14, 15) es el símbolo de la jerarquía y de la conexión ininterrumpida de los seres, con la bíblica escala vista en sueños por Jacob (*Gen*. 28, 12)[172]; 2) Nivel doctrinal. Identifica, por ejemplo, la Mónada o Unidad neopitagórica (*Com*. I 6, 7-8) con el Dios Creador del pensamiento judeocristiano, y la tríada de los neoplatónicos (*Com*. I 14, 6-7) con la Santa Trinidad. No obstante, Guillermo de Conches encuentra en Macrobio (y hasta en Platón) algunas tesis que juzga irreconciliables con la fe cristiana, como la exégesis del mito del *descensus animae* (*Com*. I 12) y en especial la tesis, sospechosa de origenismo[173], de que todas las almas, incluidas las culpables, después de haber sufrido durante siglos castigos eternos, terminan por abandonar el Infierno y, purificadas, se elevan al cielo (*Com*. II 17, 13; Platón, *República* X, 615a-b). Por otra parte, los albores del s. XII suponen la recepción de nuevas obras de la ciencia aristotélica y de la medicina griega, lo cual tuvo su impacto

inmediato en la teoría onírica. Estimulado por la fisiología y la psicología de la «nueva ciencia», aprendida a través de la lectura de las obras de Nemesio de Emesa y Constantino el Africano, Guillermo de Conches aplica su teoría del vapor (*fumus*) al *Comentario*. Ya no son de interés primordial los modos de comunicación divina, sino el mecanismo del sueño y la presentación de la imagen: los sueños tienen un origen fisiológico, y por tanto no son portadores de significado[174]. Pero especialmente deudor de Macrobio es Juan de Salisbury (1115-1180)[175], discípulo de Abelardo y de Guillermo de Conches, quien en su obra principal *Polycraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, dedicada al célebre Thomas Becket de Canterbury, no sólo elogia explícitamente a Macrobio[176], sino que además reproduce literalmente numerosos *excerpta* de Macrobio, sobre todo de los *Saturnalia*, aunque se omiten palabras y pasajes en griego. Hay indicios de que Juan de Salisbury pudo haber manejado un texto de los *Saturnalia* más completo que el que nos ha llegado a nosotros y que incluiría la parte perdida del final del libro VII[177]. Su clasificación de los sueños (II 15, 429A) reproduce la de Macrobio, aunque algo alterada por la teoría del sueño de Guillermo de Conches y la nueva ciencia[178]. Trazas de Macrobio se pueden rastrear igualmente en casi todos los escritos de Alain de Lille, también llamado Alanus de Insulis (1128-1203), especialmente en su enciclopédico *Anticlaudianus*[179] y en el *De planctu naturae*. Otros escritores del ámbito de influencia de la escuela de Chartres que manejan las obras de Macrobio son: Adelardo de Bath en su *De eodem et diverso* y en sus *Quaestiones naturales*, Honorius Augustodunensis (Honorio de Autun, 1088-1137) en el *De imagine mundi* y el *De solis affectibus*, y Arnulfus Aurelianensis (Amaul d'Orleans, 2.ª mitad del s. XII) en sus glosas a Lucano[180].

Entre los representantes de la Abadía de San Víctor en París[181], también es notable la huella del *Comentario* macrobiano. Hugo de San Víctor (1096-1141) en su *Eruditio didascalica* y en su *Practica geometriae*; su discípulo Acardo (abad a partir de 1155) en su *De Trinitate* y en su *De unitate et pluralitate creaturam*; Ricardo, discípulo de Acardo, en sus *Sermones*; así como Godofredo de San Víctor (1130-1194) en el poema *Fons Philosophiae*, recurren, todos ellos, tanto a las explicaciones científicas del *Comentario* (medidas y distancias de la Tierra y del Sol, esfera celeste) como a las definiciones metafísicas del alma y a la descripción de su caída en el cuerpo. En el ámbito de influencia de la Abadía de San Víctor se sitúan otros dos notables eruditos de la época. Isaac de Estrella (*c*. 1100-*c*. 1168)[182], en sus *Sermones*, sigue a Macrobio en el catálogo de virtudes cardinales (*Com*. I, 1, 8; I, 8, 4 ss.; II 17, 5), la inmovilidad de la tierra (*Com*. I 19, 10), la Vía Láctea (*Com*. I 4, 5 y I 9, 10), y la aseveración de que Dios es la Unidad es sí mismo, el manantial y la fuente de todos los números (*Com*. I 6, 7), y parafrasea pasajes de Macrobio cuando se esfuerza por identificar el Paraíso con la Edad

de Oro de Saturno y la *aurea catena* homérica (*Com*. I 14, 5; II 10, 6 y 15), y por conciliar el oráculo de Delfos (*nosce te ipsum*) con la creencia cristiana (*Com*. I 9, 2; II 12, 5 y 11). Por su parte, el célebre teólogo de Lieja, Rupert de Deutz (1070-1129/30)[183] había estudiado cuidadosamente el *Comentario* de Macrobio, como prueban sus citas en el *De Trinitate et operibus eius*. No duda en recurrir a Macrobio, aunque sin citarlo, cuando se trata de problemas de física y de cosmología, pero, en cambio, como cristiano, no recurre a un pagano como Macrobio cuando se trata de cuestiones morales, y de hecho, no se puede detectar la influencia de Macrobio en los numerosos pasajes de su obra en los que trata de las cuatro virtudes cardinales.

También en el s. XII, y en un plano similar, habría que colocar al historiador inglés William of Malmesbury, el cual, además de citas esporádicas en otras obras suyas, como los *Gesta regum*, incluye partes del libro III de las *Saturnales* al comienzo del *De paradoxis*[184]. Igualmente, encontramos citas de las *Saturnales* en la obra intitulada *Panormia* de Osbern of Gloucester (mitad del s. XII) y en las *Magnae derivationes* de Uguccione de Pisa (muerto en 1210)[185].

Geoffroy de Breteuil[186], prior de Sainte-Barbe, en Normandía, muerto en 1194, en una carta a Hugo, prior de Saint-Martin à Sées, utiliza el pasaje del *Comentario* de Macrobio relativo a la definición y clasificación de las virtudes (*Com*. I 8, 4-9)[187], y añade la siguiente postdata: «Ornados con estas virtudes, preparémonos, con vuestros rezos, para celebrar dignamente el día de la resurrección del Señor»; lo cual es significativo de que la ética de Macrobio había encontrado el total reconocimiento cristiano. Es más, en su *Fons philosophiae*, hace que Macrobio participe, junto con otras eminencias, en la disputa entre nominalistas y realistas.

Por último, y como justo contrapunto de la fama de Macrobio en el siglo XII, cabe reseñar la opinión adversa que nuestro autor merece a Pedro Alfonso, un judío de Huesca convertido al cristianismo a comienzos del siglo, el cual, formado en la ciencia arábiga, tenía un mal concepto de aquellos que basaban todo su conocimiento astronómico en la lectura de Macrobio[188].

En el s. XIII Macrobio, aunque está presente en las obras de los grandes enciclopedistas y teólogos escolásticos, pierde, no obstante, considerable peso específico, debido, sin duda, a la imposición de las doctrinas escolásticas de base aristotélica. Si bien, en 1260, Máximo Planudes tradujo al griego tanto el *Comentario* como el *Sueño de Escipión*, lo cierto es que los autores de este siglo que consultan a Macrobio lo consideran como una fuente más entre muchas, y la mayoría de las veces recurren a él sólo para cuestiones especializadas. Así, entre los enciclopedistas[189], Vincent de Beauvais (1184?-1264?) utiliza con total libertad el *Comentario* en los tres volúmenes de su *Speculum maius* —*Speculum naturale, Speculum doctrínale* y *Speculum historiale*—, a propósito de la inmortalidad del alma, del suicidio, de la astronomía (estrellas fijas y

planetas), de la música, y de la geografía (teoría de las antípodas). El dominico Tomás de Cantimpré (1201-1263/72) cita y utiliza a Macrobio en su *Liber de natura rerum secundum diversos philosophos* (en particular para la embriología, la astronomía y la geografía). El inglés Alejandro Neckam (1157-1217), gramático, naturalista, pedagogo y abad, muestra a veces interés por el *Comentario* de Macrobio, y así en sus *De naturis rerum libri duo* menciona la «cadena de oro de Homero» (*Com.* I 14, 15) en conexión con su propósito no sólo de explicar la naturaleza sino de redactar un tratado moral; rechaza, en cambio, la existencia de las antípodas (*Com.* I 22, 13), invocando la autoridad de Agustín, y en la explicación de las mareas (*Com.* I 6, 61) sigue a Lucano; reproduce la interpretación de los ríos infernales según Macrobio (*Com.* I 10, 10-11), pero cuando acepta que los ríos Cócito y Flegetón están en Egipto, considera dicha interpretación como ficticia. En un punto apoya Alejandro a Macrobio: las almas humanas se encuentran en sus cuerpos terrenales como en una cárcel. Y, por último, el enciclopedista franciscano Bartolomé Ánglico, en su *De genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum proprietatibus*, escrita en 1240, utiliza a Macrobio para cuestiones de geografía y de astronomía, pero también para las definiciones metafísicas del alma y la descripción de su caída en la cárcel del cuerpo.

Entre los teólogos escolásticos del s. XIII[190], el *Comentario* es también una fuente importante. Alejandro de Hales (1185-1245) recurre muchas veces al *Comentario*, en la *Summa universiae theologiae*, en especial para la metafísica del alma y la condena del suicidio.

El franciscano Giovanni Fidanza, más conocido como San Buenaventura (1221-1274), alude a la clasificación de las virtudes de Macrobio (*Com.* I 8) y a la descripción macrobiana del *descensus animae* (*Com.* I 12) en sus *Collationes in Hexaemeron* y en sus *Commentarii in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*. En esta última obra señala, como muchos otros autores, el error de Macrobio al pretender que la Vía Láctea corte el zodíaco en Capricornio y Cáncer (*Com.* I 12, 1). Alberto Magno, el *doctor universalis* del s. XIII (1193-1280), en su *Summa de homine*, utiliza a Macrobio como una de sus fuentes científicas (astronomía, astrología, y geografía, con la teoría de los antípodas), y se interesa también por la clasificación de los sueños y la naturaleza del alma; y sitúa a Macrobio a la misma altura que Platón como autoridad con respecto a la inmortalidad del alma. Santo Tomás (1224/25-1274), lo cita, en su *Summa theologica*, como su autoridad en la doctrina neoplatónica acerca del *primum ens*.

En su *Summa philosophiae* el erudito Robert Grosseteste (1168-1253) reconoce a Macrobio entre los principales filósofos latinos y emplea con frecuencia su *Comentario*[191]. Y en una obras metafísica de Tomás de York (muerto en 1260), Macrobio, junto con Platón, Aristóteles y Cicerón, son mencionados como testigos de la definición de la sustancia divina[192].

En lo que se refiere a la difusión del platonismo, el Medievo occidental tiene una inmensa deuda contraída con Macrobio (tal vez sólo inferior a la de Calcidio). A Macrobio debe la filosofía medieval y los escolásticos —en palabras de Reade[193]— «lo poco que conocen de Plotino, la cuádruple división de la virtud, la triple gradación de *Deus, mens* y *anima*, la iluminación de todas las criaturas como en una serie ordenada de espejos mediante un único *fulgor*, la caída del alma en su habitáculo material y sus ansias por retornar a la casa eterna.»

Macrobio fue asimismo fuente importante para la astronomía y la geografía. En su obra *In calculatoria arte* Helperico de Auxerre toma de Macrobio el método para determinar el signo del zodíaco en que se encuentra un planeta y los argumentos que demuestran los movimientos reales de los planetas con respecto a la esfera celeste. En su obra *Practica geometriae*, Hugo de San Víctor hace referencia a las medidas que Macrobio da del diámetro de la tierra y de la distancia y órbita del Sol. Como ya se ha señalado antes, Gerberto de Aurillac reconoce abiertamente en su *Geometría* su deuda con el *Comentario al Sueño* en ciertos pasajes. Junto con Calcidio y Marciano Capela, Macrobio es la principal fuente de Bernardo Silvestre de Tours, erudito del s. XII, autor de una obra neoplatónica sobre la creación del mundo (*De mundi universitate*) y de un comentario a los primeros seis libros de la *Eneida (Commentum super sex libros Eneidos Virgilii*). También pasa a las obras de los sabios del Medievo la teoría macrobiana del origen de las mareas: un gran océano ecuatorial se divide por el este y por el oeste en océanos más pequeños que corren hacia el norte y hacia el sur, y las mareas son causadas por la colisión de las corrientes oceánicas en los polos norte y sur[194]. Autores como Lamberto de Saint Omer (*Liber floridus*) aceptan sin más la teoría macrobiana sobre el origen de las mareas; otros, como Bernardo Silvestre ven en el influjo de la Luna la única causa; otros, como Abelardo de Bath (*Quaestiones naturales*), Guillermo de Conches o Giraldus Cambrensis (*Topographia hibernica*) abrazan con cautela la vía ecléctica.

Es frecuente que los eruditos del s. XII extraigan información astronómica de Macrobio y Marciano Capela. Bartholomaeus Anglicus, en un capítulo de su *Liber de proprietatibus rerum* dedicado al planeta Venus (VIII 26) deja ver que interpretó la afirmación de Macrobio sobre los cursos superior e inferior de Venus y Mercurio como una exposición del sistema heraclideo. El *Introductoire d'astronomie*, escrito por un astrólogo cortesano de Baudoin de Courtenay, toma sus dosctrinas sobre los movimientos planetarios de Plinio, Marciano Capela, Macrobio y Guillermo de Conches. El autor cita a Macrobio en la distinción entre el orden caldeo y el orden egipcio de los planetas. También Pietro di Abano (1250-1315), profesor de medicina y ciencia natural en Constantinopla y luego en Padua, interpretó, en su *Lucidator astrologiae* (1310) que Macrobio se refería al sistema heraclideo en su discusión de los cursos de Venus y

Mercurio.

En resumen, Macrobio, junto con Calcidio, Marciano Capela y Plinio el Viejo, son los autores más influyentes, en materia de astronomía, y los responsables de que los conocimientos griegos sobre cosmología se mantuvieran vivos en occidentes, tal como hizo Simplicio en Oriente[195].

En geografía, las obras de Marciano Capela y Macrobio eran los manuales mas leídos en las escuelas en el s. XII y son responsables de que entre los geógrafos medievales persistiera la creencia en la esfericidad de la tierra y en las antípodas, y de que se aceptara ampliamente el cálculo de Eratóstenes de 252.000 estadios para la circunferencia de la tierra[196]. Incluso cabría decir que el descubrimiento de América remonta directamente a Macrobio[197], pues Macrobio contribuyó notablemente, junto con Marciano Capela, a mantener viva la creencia de los filósofos paganos de que la Tierra era redonda, creencia considerada errónea ya en Lactancio[198], San Agustín[199] y otros[200]. Además, la base de los tipos más comunes de *mappae mundi* medievales eran los mapas manuscritos que acompañaban las partes geográficas de la obra de Macrobio, tal como ponen en evidencia los que aparecen en el *Liber floridus* de Lamberto de Saint Omer, el *Dragmaticon* y el *De philosophia mundi* de Guillermo de Conches, y en el anónimo *De imagine mundi*[201]. Pues bien, Cristóbal Colón poseía un manuscrito con el mapamundi de Macrobio que anotaba de su mano, y sin duda la descripción de Macrobio del mundo habitado y del Océano, corregida por los relatos de los navegantes portugueses, contribuyó a la representación que el marino genovés tenía del mundo antes de emprender la expedición descubridora del Nuevo Mundo.

En la historia de la pervivencia de la obra de Macrobio, el *Tractatus de Sphaera* de Juan de Sacrobosco[202], obra de erudición astronómica y cosmográfica, cubre el periodo que va del s. XIV al Renacimiento. En la compilación de Sacrobosco Macrobio desempeña un papel importante. Su conocimiento del *Comentario* de Macrobio se puede demostrar a través de las citas de Virgilio, de las observaciones astronómicas y de las menciones expresas de su nombre; incluso cuando Sacrobosco nombra explícitamente a Alfragano y el *Almagesto* de Ptolomeo, detrás de estos nombres está Macrobio. Sacrobosco remite a la autoridad de Macrobio y Eratóstenes en la medición de la circunferencia de la tierra en 252.000 estadios. Otras citas de Macrobio en el *Tractatus de Sphaera* tienen que ver con los coluros, el horizonte, el zodíaco, el movimiento de los planetas y de las estrellas fijas, las partes de la tierra, el equinoccio, etc. De este modo, a través del *Tractatus* de Juan de Sacrobosco, un Macrobio reducido a la astronomía y la geografía se transmitió hasta el s. XVII y siguió ejerciendo cierta influencia hasta época moderna.

La influencia de Macrobio alcanzó hasta el ámbito de la medicina, como atestigua Guy de Chauliac (1300-1368), quien menciona el nombre de Macrobio en el primer

capítulo de su *Ars chirurgica* (1363)[203].

En el s. XIV Macrobio interesa al Humanismo incipiente, no sólo porque en el *Comentario* pueden llegar a conocer la filosofía neoplatónica sin necesidad de dominar el griego[204], sino porque en Macrobio encuentran a un romano que aprueba la autoridad estatal y la actividad política como un bien común. Según Schedler y Rabuse[205], Dante Alighieri (1265-1321) estaba muy familiarizado con el *Comentario al Sueño de Escipión*, si bien no faltan autores[206] que cuestionen que su conocimiento de Platón derive realmente de Macrobio. No obstante, según F. J. E. Raby[207], Dante estudió con esmero tanto el *Sueño* como el *Comentario*, pues los necesitaba para toda su construcción del mundo celestial, y en particular, para utilizarlos, en un diseño creativo original del poeta, para el escenario de su *Purgatorio*. Baste con el siguiente pasaje (*Purgatorio* I 22-27):

> *Io mi volsi a man destra, e posi mente*
> *all'altro polo, e vidi quattro stelle*
> *non viste mai fuor che alla prima gente.*
> *Goder pareva il ciel di lor fiammelle.*
> *O settentrional vedovo sito,*
> *poichè privato sei di mirar quelle!*

Aquí Dante se apropia de los *praeclara et mirabilia* que Escipión dice haber contemplado, desde la Vía Láctea, en los cielos estrellados, esto es, las estrellas del hemisferio austral, invisibles para quienes habitan en el hemisferio norte (*Com*. I 16, 3-6). Y en un cielo alegre por sus fulgores, brillan cuatro estrellas que representan las cuatro virtudes cardinales bajo las cuales fueron creados nuestros primeros padres. Dante las sitúa intencionadamente aquí para que iluminen el camino al Purgatorio. Se tratarían de las cuatro virtudes cardinales pertenecientes, según Macrobio (*Com*. I 8), al tipo de las virtudes purgatorias, necesarias para que el alma llegue a estar, en palabras de Dante que firmaría Macrobio, *puro e disposto a salire alle stelle* (cf. *Com*. I 8, 8). Ahora bien, en Macrobio estas virtudes operan en la presente vida, mientras el alma está aún en el cuerpo; en Dante, en cambio, presiden la purificación de las almas en ese estadio intermedio de expiación penitencial. Así, el *Purgatorio* coloca delante alegóricamente el proceso de purificación necesario en este mundo para la recepción de la gracia y para la vida contemplativa que es una preparación para la visión final de Dios. Es, por tanto, apropiado que estas cuatro virtudes estén representadas como una constelación celestial que proyecta su luz sobre el penoso viaje del hombre hacia la purificación.

Giovanni Boccaccio (1313-1375)[208] tomó del *Comentario* el relato del sueño del filósofo Numenio (*Com*. I 2, 19), que Macrobio aduce en defensa de la vulgarización del

contenido religioso. Este relato animó a Boccacio para su poesía-novela.

Macrobio es asimismo uno de los autores clásicos más citados en las obras de Francesco Petrarca (1304-1374)[209], que lo califica como *scriptor egregius*[210] y encuentra en Macrobio un apoyo para defender su platonismo frente al de Aristóteles, que no es de su agrado. Al redactar su *De vita solitaria*, Petrarca tuvo, sin duda, ante sus ojos el tratado de las virtudes y su clasificación (*Com*. I 8, 3-13), que sigue muy de cerca pero abreviándolo mucho: transmite cada uno de los capítulos que tratan cómo las cuatro virtudes cardinales platónicas se distribuyen y sitúan en los distintos *gradus*; pero, en cambio, no incluyó el resumen que Macrobio hace al final de todo el pasaje (*Com*. 18, 11) acerca de cómo obra cada una de las virtudes frente a las pasiones. En el *África* de Petrarca, su epopeya sobre Escipión, hay muchos pasajes cuyo modelo directo es Macrobio: p. ej., en *África* V 377-385 Petrarca recoge tanto el relato homérico del viaje de Zeus junto con los demás dioses al Océano, invitados por los etíopes a un banquete (*Ilíada* I 423-425), como la exégesis alegórica de la que se hace eco Macrobio: los planetas (= dioses) toman su alimento del agua (*Com*. II 10, 11). Como confirmación de la dependencia de este pasaje respecto de Macrobio, en los versos precedentes (*África* V 373-376) Petrarca describe la posición del zodíaco de forma similar a Macrobio en *Com*. II 8, 5-6. Prueba de que Petrarca también leyó las *Saturnales* es la incorporación de la figura de Evangelus en el *e ipsius et multorum ignorantia*. El *De laboribus Herculis* del editor del *África* de Petrarca, Coluccio Salutati (muerto en 1406)[211], atestigua también una lectura atenta del *Comentario* de Macrobio, como demuestran sus abundantes citas literales[212].

Por la misma época, y en lengua catalana, Francesc Eiximenis incluyó diversos pasajes de las *Saturnales* en el capítulo cinco del *Terç del Crestià*, cuando trata acerca de la ebriedad[213], y Bernat Metge escribió *Lo somni*, y sabemos por su propio testimonio, además de por el significativo título que da a esta obra, que había manejado un ejemplar del *Comentario al Sueño de Escipión* facilitado por el rey Juan I[214].

El interés por Macrobio no decae entre los humanistas italianos del Quattrocento, como testimonia el manuscrito del *Comentario* copiado por Bartolomeo Fonzio en 1460[215]. En la correspondencia entre Poggio Bracciolini (1380-1459) y Niccolo de Niccoli (1363-1437) hay referencias a la lectura de Macrobio[216]. Se sabe que en la gran biblioteca de Nicolás de Cusa (1401-1464) se encontraba un ejemplar del *Comentario*[217].

En el resurgir de la popularidad de Macrobio en el s. XV tiene mucho que ver la Academia de Florencia y su renovado interés por el neoplatonismo. El helenista Marsilio Ficino (1433-1499)[218], el filósofo más sobresaliente del Quattrocento, aunque era sobradamente capaz de leer a Platón y a Plotino en griego, no desdeñaba, sin embargo,

las fuentes latinas, y en su *Theologia Platonica de animarum inmortalitate* (Florencia, 1482) cita muchas veces a Macrobio (*v. gr*. la interpretación alegórica de la *aurea catena* homérica, el tratado de la virtud[219], o la comparación del Sol con Dios: *Sol vero maxime Deum ipsum tibi significare potest*, afirma Ficino; cf. *Com*. I 2, 15). No obstante, Ficino es un pensador independiente que hace sus propias lecturas de los escritos de Platón. La influencia de Macrobio en el Renacimiento alcanza a muchos otros autores que no nos es posible aquí mencionar, pero que han sido investigados por C. R. Ligota[220], a cuyo estudio remitimos. Cristóforo Landino, miembro de la Academia Platónica Florentina, fundada y presidida por su amigo Marsilio Ficino, escribió en 1472 sus cuatro libros de sus extensas *Disputationes Camaldulenses*, un espejo de príncipes para Lorenzo el Magnífico. En los libros tercero y cuarto Landino hace una interpretación alegorizante de la primera mitad de la *Eneida* y compara el viaje de Eneas a la odisea del alma humana, que perdura en la prisión del cuerpo, simbolizada por la «Troia voluptuosa» hasta que alcanza la *sapientia*, como la que Eneas, guiado por la Sibila, encuentra por fin en la caverna de Cumas. Junto a Virgilio y Cicerón, el autor más citado por Landino es Macrobio y su *Comentario*, hasta casi cincuenta citas[221], muchas veces literales, sobre todo en la descripción de cada una de las virtudes cardinales[222], donde Landino sigue un camino propio, diferente al de Ficino en dos aspectos: en primer lugar, como ya antes Bernardo Silvestre y Petrarca, la *virtus politica*, que él llama, como Ficino, *virtus civilis*, está totalmente relacionada con la actividad práctica del estadista[223], porque, tal como Macrobio en su tiempo, su intención es sublimar la actividad política, y además Landino tenía como objetivo demostrar al político Lorenzo la ética de la actuación política. En segundo lugar, Landino sólo hace énfasis en tres de los cuatro grados de virtudes mencionados en Macrobio (*Com*. I 8, 5 y 10), silenciando las «virtudes ejemplares». La orientación política y estatal es tan marcada en su tratado de las virtudes que no sólo domina el ámbito de la *virtus civilis*, sino que invade e impregna los otros dos grados de virtudes. Así, la *virtus purgatoria* consiste en que el hombre debe liberarse de su corporalidad; éste grado de virtud se describe como la virtud de aquel que ha abandonado la vida pública para retirarse al cultivo del *otium*; por último, en el tercer grado de virtud se encuentran quienes se han retirado de todo la turbamulta terrenal de asuntos humanos. En el lugar de un perfeccionamiento ético, Landino coloca, por así decirlo, la marca distintiva de un hábito, que se mide en el grado de participación en los asuntos públicos y de interés general. Ficino solucionó el problema de las «virtudes ejemplares», que Landino omite[224], con la teoría de la doble mirada, cual cabeza de Jano, del alma humana, adjudicando los cuatro grados de virtudes a cada una de las dos miradas diferentes del alma, a lo temporal y a lo eterno, como corporales o inteligibles[225]. Huellas macrobianas también se rastrean en la producción de Giovanni Pico della Mirandola, en particular en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, ya que su

voluntad de sincretismo universal encuentra un antecedente magnífico en Macrobio.

Con el Humanismo y el redescubrimiento de los clásicos se incrementó el interés por los textos originales y los compendios cayeron en desuso, y en consecuencia el interés por Macrobio declinó[226]. En el s. XVI, no obstante, Macrobio todavía suscita cierto interés, como atestiguan las numerosas ediciones del *Comentario* que se suceden, a ritmo vertiginoso, por toda Europa, o incluso las variadas colecciones de apotegmas y proverbios que se inspiran de manera directa o indirecta en los *Saturnalia*. Pero desde comienzos del s. XVII el ritmo de ediciones decrece considerablemente y las simples reediciones son además más numerosas que las verdaderas nuevas ediciones[227]. Comienza entonces, y persistió durante siglos, una época de denigración de Macrobio, en la que los críticos consideran su obra absolutamente insignificante. El ejemplo más significativo tal vez sea J. Willis, quien, encargado en 1963 de la edición científica de Macrobio, no ve en el texto más que *ineptae cantilenae*.

Y así la fama de Macrobio se apagó, pero durante siglos la obra comentada, el *Somnium Scipionis* de Cicerón, y el comentario a la misma, del propio Macrobio, proporcionaron tanto el modelo literario para los relatos de sueños ficticios, como el soporte científico para el recurso literario de insertar hechos maravillosos dentro de lo verosímil, a través de sueños clasificados como verídicos y útiles[228].

MANUSCRITOS, EDICIONES, COMENTARIOS Y TRADUCCIONES

La tradición medieval de las *Saturnales* y la del *Comentario* son independientes entre sí. La transmisión manuscrita[229] de uno y otro texto se efectúa por separado, hasta que a partir de la *editio princeps* (Venecia, Nicolaus Jenson, 1472) empiezan a imprimirse juntos. Sólo cinco manuscritos, entre cientos, anteriores al s. XV, combinan ambos textos, pero la unión se ha producido en fechas recientes[230].

Un recuento de los cientos de manuscritos de Macrobio, repartidos por siglo y obras, confirma el entusiasmo medieval por el *Comentario*, con el pico más alto en el s. XII, mientras que las *Saturnales* no alcanzan la popularidad hasta el Renacimiento.

Una lista exhaustiva de manuscritos de Macrobio rápidamente alcanzaría los tres dígitos, pues, como observó Thorndike[231], los manuscritos del *Comentario* están entre los más numerosos del Medievo (unos 230)[232]. En la siguiente tabla —facilitada en la obra de Reynolds[233]— se puede observar la evolución de la popularidad de las obras de Macrobio (según el número de manuscritos conservados en cada siglo):

Siglo	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV	Total
Sat.	6	1	5	13	14	13	61	113
Com.	6	8	31	106	28	11	40	230
Sueño	-	1	5	2	1	*c.*17	*c.*250	*c.*276

Los principales códices que han transmitido el texto del *Comentario al Sueño* son los siguientes (la sigla es la de la edición de Willis):

Neapolitanus V B 10 (N), s. IX. Contiene los tres primeros libros de las *Saturnales*, el *Comentario* y el propio texto del *Sueño* ciceroniano.
Parisinus 6371 (P), s. XI. Contiene las *Saturnales* y el *Comentario al Sueño*.
Bambergensis M. IV 15 F (B), s. XI. Contiene el *Comentario* y el texto ciceroniano del *Sueño*. Utilizado por Eyssenhardt en sus *editiones Teubnerianae*.
Parisinus 6370 (S), s. IX. Contiene sólo el *Comentario*.
Parisinus 16677 (E), s. IX. Contiene el *Comentario* y gran parte del *Sueño*.
Cottonianus (C), del Museo Británico. Contiene el *Comentario* y el *Sueño*.

De los doscientos treinta manuscritos del *Comentario* de Macrobio, diez contienen una *subscriptio* al final del libro I: *Aur(elius) Memm(ius) Simmachus v(ir) c(larissimus) emendabam vel disting(uebam) meum Ravennae cum Macrobio Plotino Eudoxio v(iro) c(larissimo*). El Símaco que escribió esto en su copia en Ravena parece ser el cónsul de 465, el suegro de Boecio, que le dedica su obra. El Macrobio Plotino Eudoxio que ayudó a este Símaco, probablemente aportando su propia copia para el cotejo, pudiera ser el nieto del autor[234].

De estos diez manuscritos que parecen remontar a la copia de Símaco, en tres de ellos la subscripción fue añadida en un ancestro reciente[235], y en otros tres fue añadida por una mano posterior[236]. La mano del s. IX que añadió la subscripción en el códice *Paris lat. 6370*, s. IX *in*., asociada al círculo de Lupo de Ferrières y Heiric de Auxerre, parece que la transcribió directamente de un manuscrito antiguo (¿el ejemplar de Símaco?) donde la subscripción aparecía escrita en capitales rústicas, presumiblemente de fines del s. V o comienzos del s. VI.

La copia antigua del *Comentario* de Macrobio probablemente engendró al menos una copia temprana en un *scriptorium* diestro en escritura insular, que sería el ancestro de uno o de ambos grupos de manuscritos en los que no se puede probar que la *subscriptio* sea una adición reciente. El primer grupo lo constituye un solo manuscrito, *Wroclaw R. 69*, s. XII, pero que remonta a un ancestro insular, lo cual lo equipara a los

códices supervivientes del s. IX. El segundo grupo lo conforman *British Library, Harley 2772, ff. 44-74 + München Clm 23486, ff. 1-2* (s. XI) y *Firenze, Laur. Conv. Soppr. 444* (s. XII). Dado que ambos pertenecen a la familia π, y la familia afín φ (de descendencia insular) contiene un probable eco de la subscripción (*emendatum est* al final del libro I), el ancestro común de φ y π presumiblemente contenía la *subscriptio*[237].

En el s. IX el *Comentario* de Macrobio fue estudiado y copiado en los grandes centros de la Francia carolingia[238]. En los albores del siglo, se hizo en Tours una copia, *Paris, lat. 6370*[239], y Adalbaldo, escriba de San Martín de Tours, hizo otra copia, perdida en el s. XIX (*olim Tours, Bibl. Municipale, St. Martin's 33*). B. C. Barrer-Benfield descubrió que la copia de Adalbaldus era uno de los cuatro códices del s. IX que contienen el *De senectute* de Cicerón precediendo al *Comentario* de Macrobio[240]. Sin duda la afinidad de temas e interlocutores favoreció la asociación de ambos textos. Los tres supervivientes, copiados dos en Fleury y uno en Corbie, con un colofón de cuatro versos (dos dísticos elegíacos) titulado *De errore emendationis* que presentan las excusas del copista, al final del libro II, descienden de un ancestro común, φ, que debió haber sido escrito en tipo insular.

El códice superviviente de Tours, *Paris, lat. 6370*, pasó a manos de Lupo de Ferrières[241] y su discípulo Heiric de Auxerre, quienes le hicieron correcciones y enmiendas, añadieron variantes, los cinco diagramas habituales[242] y la *subscriptio*, que, por el tipo de letras, procede de un manuscrito antiguo.

En Auxerre se redactó asimismo una gran miscelánea, *Berna 347 + 357 + 330 + Leiden, Voss. Lat. Q. 30, ff. 57-58 + Paris Lat. 7665* (s. IX ex.), el códice más antiguo no sólo de los *excerpta vulgaria* de Petronio, sino también de una versión abreviada del *Comentario* de Macrobio. Esta versión abreviada incluye la sección central, con casi todo el material astronómico y geográfico, el pasaje final de la tipología de sueños (I 3, 17-I 3, 20) y los cinco diagramas habituales, pero omite el material más filosófico del comienzo y del final. Al texto macrobiano siguen cuatro excerptas procedentes del libro II de la *Historia Natural* de Plinio, junto con diagramas. *Berna 347* bien puede ser el arquetipo de los manuscritos tardíos de la versión abreviada.

Se desconoce la procedencia de la copia restante del s. IX, *Colonia 186, ff. 73-120*, la cual comparte muchas lecturas con φ, pero no desciende de φ, sino de un *gemellus* de φ, que podemos bautizar como π. De una copia o un *gemellus* fuertemente contaminado de este códice descienden otros tres más tardíos: *B. L. Harley 2772, ff. 44-74 + München Clm 23486, ff. 1-2* (s. XI); *Firenze, Laur. Conv. Soppr. 444* (s. XII); *Vaticano, Reg. Lat. 1367* (s. XII). Los tres comparten un ramillete de lecturas φ con *Colonia 186*, pero presentan también lecturas vulgares distintas a las lecturas φ de dicho códice. No obstante, los cuatro manuscritos comparten una característica común distintiva: vocablos griegos que en los restantes manuscritos están escritos en caracteres latinos en estos

cuatro códices están escritos con caracteres griegos. Dado que Macrobio, que era bilingüe, escribió estos vocablos griegos con caracteres griegos, tal vez π transmita una corriente del texto particularmente pura. Además, *Harley 2772* y *Conv. Soppr. 444* son dos de los únicos cuatro códices en los que no se puede probar que la *subscriptio* fue añadida en un período reciente de la tradición textual.

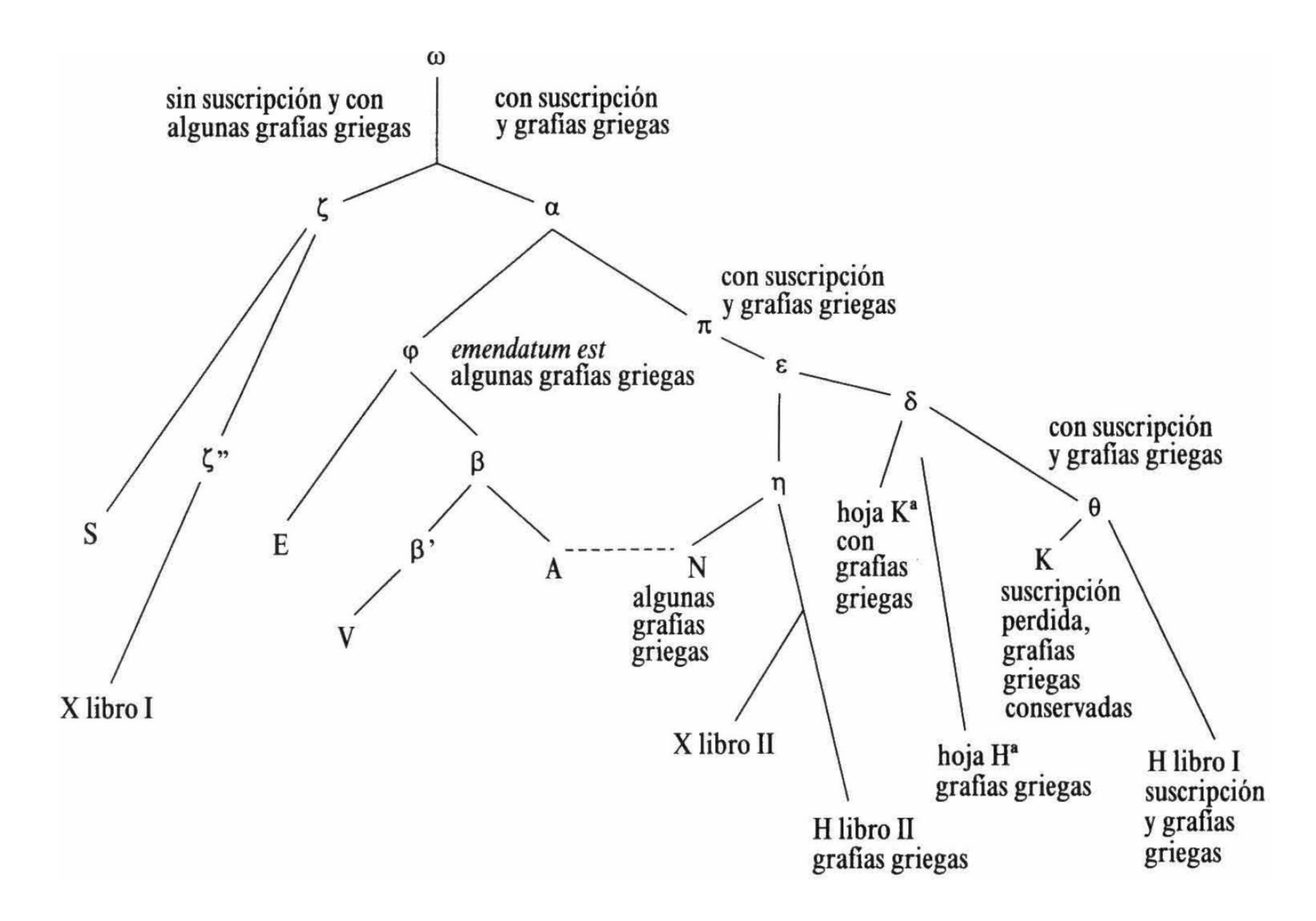
El número de manuscritos conservados del *Comentario* —tal como se aprecia en la tabla *supra*— se incrementa gradualmente en los siglos X (10) y XI (31), hasta alcanzar el clímax en el s. XII (106), donde la tradición alcanza tal grado de contaminación que, aunque se puedan detectar pequeños grupos de códices emparentados, resulta bastante difícil definir grandes familias y filiarlas con respecto a los manuscritos más tempranos mediante un *stemma*. Con todo, B. C. Barker-Benfield trazó una somera clasificación basándose en los siguientes indicios y criterios:

a) La *subscriptio* de Símaco, que aparece en diez manuscritos.
b) La existencia de un códice excepcional, el *Paris. Lat. 6370*, el más antiguo y prestigioso, que no se inscribe en ninguna familia.
c) El descubrimiento de que, en el norte de Francia, existía, en el s. IX, un corpus que asocia el *De senectute* de Cicerón y el *Comentario* de Macrobio.
d) La existencia de una forma abreviada del *Comentario*, que se atestigua en un grupo de manuscritos alemanes, y cuyo origen pudiera ser un manuscrito de Auxerrre.

Partiendo de estos criterios Barker-Benfield estableció las siguientes familias o grupos:

1) Familia φ, que se define por la presencia de la *subscriptio* en su ascendente (llevan al final del libro I las palabras *emendatum est*, abreviación de la suscripción) y por la asociación del *Comentario* y el *Sobre la vejez* de Cicerón.
2) Familia π, que se define por el gran número de palabras conservadas con su grafía griega, cuando en otros manuscritos han sido transcritas a grafía latina.
3) Un grupo de diez manuscritos que transmiten una versión abreviada del *Comentario*, que contiene sólo la sección central sobre astronomía, música y geografía (I 14, 21-II 9, 10), a la que se agrega el pasaje sobre las puertas del sueño (I 3, 17-I 3, 20).
4) Un grupo de códices inclasificables, entre los que destaca *Paris lat. 6370*, s. IX. Se registran bajo este epígrafe hasta otros catorce códices completos y fragmentos de otros cuatro más, todos ellos anteriores al s. XII.

En su reciente edición (2001), el profesor Armisen-Marchetti[243] se atreve a dibujar un *stemma* más elaborado de la tradición manuscrita del *Comentario* de Macrobio, que se reproduce en la ilustración de la página siguiente.



Esta historia del texto concierne no sólo al *Comentario* de Macrobio, sino también al *Sueño de Escipión* de Cicerón, anexado al popular *Comentario* de Macrobio. La presencia en los mismos códices de los dos textos plantea problemas de crítica textual. El *Sueño de Escipión* se desgajó pronto, ya desde época muy antigua, del resto de la obra ciceroniana, el *Sobre la república*, y tuvo así su propia tradición[244]. Ahora bien, ¿es el *Comentario* de Macrobio el que ha robustecido la tradición del *Sueño*, o viceversa? K. Ziegler (1931)[245] supone que Macrobio hizo primero su comentario de la forma que era corriente en los comentaristas, sin adscripción del texto, tal como redactaron sus comentarios Asconio, Porfirio, Servio y sus predecesores griegos, y sólo posteriormente, a la necesidad de los lectores de tener delante el texto que se comentaba, respondió la costumbre de presentarlo junto al comentario. Por tanto, fueron los comentarios de Macrobio, en opinión de Ziegler, los que motivaron la separación del *Sueño* del resto de la obra, gracias a lo cual el *Sueño* se conservó durante la Edad Media y el Renacimiento. Las cifras de manuscritos conservados del *Sueño* sin el *Comentario* (ver tabla de pág. 98) atestiguan cómo el *Sueño* alcanzo una amplia independencia con respecto a Macrobio sólo en los siglos XIV y XV (coincidiendo el punto culminante con la búsqueda de nuevas obras ciceronianas por parte de Petrarca)[246]. Durante siglos el *Sueño*, con la excepción de algunos fragmentos breves, fue todo lo que se conoció de la *República*, hasta que en

1820 el cardenal Angelo Mai descubrió en la Biblioteca Apostólica Vaticana (5757) un palimpsesto apenas descifrable[247] y muy antiguo, probablemente del s. IV ó V, que contenía amplios fragmentos de la *República*, casi un tercio de la obra perdida. Mai publicó su *editio princeps* en Roma en 1822. No obstante, el palimpsesto no incluía el libro VI de la *República*, y por tanto, tampoco el *Sueño de Escipión*. En opinión de Armisen-Marchetti[248], Macrobio no unió el texto del *Sueño* a su propia obra, y además, cuando trabajaba en el *Comentario*, tenía ante sus ojos un ejemplar completo de la *República* de Cicerón, no un edición independiente del *Sueño*.

El *Parisinus 6371* (P), s. XI, además del *Comentario al Sueño*, contiene también las *Saturnales*, inaugurando así una larga tradición, la de que ambas obras macrobianas compartan manuscritos y luego ediciones impresas. Es además el único códice, junto con el *Escorialensis Q 1. 1 (T)*, s. XV, y el *Laurentianus plut. 90 sup. 25* (*F*), florentino, s. XII, el *Argentoratensis 14*, s. XI, y el *Cantabrigiensis Bibl. Univers. 260* (*A*), s. XIII, que contiene íntegro el texto que se ha conservado de las *Saturnales*. Los restantes códices contienen sólo parte de la obra.

Hay indicios de que en el Medievo, o al menos en cierto período, el texto de Macrobio era conocido en su totalidad, sin las actuales lagunas. En los manuscritos macrobianos conservados en la actualidad no se verifican algunas citas de Macrobio recogidas en el *Policraticus* de Juan de Salibury, en el *De arte praedicatoria* (c. 15) de Alain de Lille, en el *Speculum maius* (IV 81) de Vicente de Beauvais y en la *Philosophia mundi* (II 17) de Guillermo de Conches.

El *Comentario* nunca se editó solo, sino asociado a las *Saturnales*, o formando parte de las *Obras completas* de Macrobio. Muchas ediciones de inicios del s. XVI contienen asimismo el *Sobre el día del nacimiento* de Censorino, emparentado con el *Comentario* por sus disquisiciones aritmológicas. Ludwig van Jan, en su *editio Bassiana* de 1848, ofrece casi la lista completa de ediciones impresas hasta esa fecha. William Harris Stahl (1952) la completa hasta 1893. Ofrecemos, a continuación, una lista actualizada hasta el presente:

1472, Venecia: Nicolaus Jenson. *Editio princeps*.
1483, Brescia (6 junio): Boninus de Boninis. Edición de Nicolaus Jenson. Primera edición que contiene impresos los diagramas geométricos y el mapamundi.
1485, Brescia (15 mayo): Boninus de Boninis. Edición de Nicolaus Jenson.
1485, Brescia (31 mayo): Boninus de Boninis. Edición de Nicolaus Jenson.
1485, Leipzig (edición dudosa).
1492, Venecia (29 junio): [Joannes Rubeus Vercellensis].
1500, Venecia (29 octubre): Philippus Pincius.
1501, Brescia (18 enero): Angelus Britannicus.
1513, Venecia (15 junio): Augustinus de Zannis de Portesio (*ad instantiam Do. Lucas* [sic] *Antonium* [sic] *de Giunta*). Edición de Joannes Rivius.
1513, Leipzig (edición dudosa).

1515, París (1 febrero): Jocodus Badius Ascensius y Joannes Parvus. *Editio Ascensiana* de la edición de Joannes Rivius (1513). Hay edición moderna en microformato (Múnich, Saur, 1993).
1515, Florencia (julio): Philippus Junta. Edición de Nicolaus Angelius (Niccolò degli Angeli Bucinense). Primera revisión crítica del texto.
1517, Venecia (abril): Aldus. Edición de Donato Veronese. *Opera Macrobiana* junto con el *De die natali* de Censorino.
1519, París (5 noviembre): s. n. Edición de Josse Bade (Jodocus Badius Ascensius). *Accuratio Ascensiana* de la edición de Joannes Rivius (1513). *Opera Macrobiana* junto con el *De die natali* de Censorino.
1521, Venecia (18 julio): Joannes Tacuinus de Tridino. Edición de Nicolaus Angelius (Niccolò degli Angeli Bucinense).
1521, Colonia (agosto): Eucharius Cervicornus.
1524, París (5 noviembre): s. n. Edición de Jodocus Badius Ascensius (Josse Bade). *Accuratio Ascensiana* de la edición de Donato Veronese (1517). *Opera Macrobiana* junto con el *De die natali* de Censorino.
1526, Colonia (4 enero): Eucharius Cervicornus, *aere & impensa M. Godofridi Hittorpii*. Edición de Arnold Haldrein, llamado también rnold de Wesel (Arnoldus Vesaliensis).
1527, Colonia (agosto): *opera et impensa Joannis Soteris*.
1528, Venecia (abril): Aldus y A. Asulanus. Edición de Donato Veronese. *Opera Macrobiana* junto con el *De die natali* de Censorino.
1532, Lyon: Sebastianus Gryphius.
1535, Basilea: Joannes Hervagius. Edición de Joachimus Camerarius (Joachim Kammermeister). Hay edición moderna en microformato (Múnich, Saur, 1992).
1538, Lyon: Sebastianus Gryphius.
1542, Lyon: Sebastianus Gryphius.
1548, Lyon: Sebastianus Gryphius.
1550, Lyon: Sebastianus Gryphius.
1556, Lyon: Sebastianus Gryphius.
1560, Lyon: *apud haered. Seb. Gryphii*.
1560, Lyon: T. Paganus.
1565, Venecia: Joannes Gryphius.
1574, Venecia: Joannes Gryphius.
1585, París: Henricus Stephanus (Henri Estienne). Hay edición moderna en microformato (Múnich, Saur, 1991). Se adjunta el *Liber de differentiis et societatibus Graeci Latinique verbi*.
1585, Lyon: A. Gryphius.
1597, Leiden: Franciscus Raphelengius (*ex officina Plantiniana*). Edición de Johannes Isacius Pontanus y Joannes Meursius (Jan van Meurs)
1597, Ginebra: Jacobus Stoer.
1607, Ginebra: Jacobus Stoer.
1628, Leiden: Joannes Maire.
1670, Leiden: Arnoldus Doude, Cornelius Driehuysen. Edición de Iacobus Gronovius; con notas de Johannes Isacius Pontanus, Johannes Meursius y Jacobus Gronovius.
1694, Londres: *typis M.C. & B.M., impensis T. Dring & C. Harper*. Edición de Jacobus Gronovius; con notas de Johannes Isacius Pontanus, Johannes Meursius y Jacobus Gronovius.
1736, Padua: Jos. Cominus. Edición de Volpi.
1774, Leipzig: G. Theophilus Georgius. Edición de Johann Carl Zeune; con notas de Isacius Pontanus, Jo. Meursius, Jac. Gronovius, a las que se añaden las del propio Jo. Car. Zeunius.
1788, Zweibrücken: *ex Typographia societatis*, 2 vols. *Editio Bipontina* de J. A. Fabricius.
1848-1852, Quedlinburg-Leipzig: Godofredus Bassius, 2 vols. (I: *Comentario*; II: *Saturnales*). A cargo de Ludovicus Janus (= Ludwig van Jan), se puede considerar la primera edición moderna, con la más completa colación de manuscritos —incluyendo B (Bambergensis 875) y P (Parisinus Regius 6371)

— y cotejo de lecturas de once ediciones impresas. Adelantó una primera, aunque vaga, clasificación de los manuscritos[249].

1868, Leipzig: B. G. Teubner. Edición de Franz Eyssenhardt. Basada sólo en dos manuscritos: P (Parisinus Latinus 6371, s. XII) y B (Bambergensis, Staatsbibliothek, M. IV 15, s. XI), de los que con frecuencia da colaciones inexactas.

1893, Leipzig: B. G. Teubner. Segunda edición de Franz Eyssenhardt. Reimpresión de la primera edición, con algunas enmiendas pero con gran número de erratas tipográficas, que mereció una dura crítica de G. Wissowa[250].

1963, Leipzig: B. G. Teubner. Edición de James A. Willis. No indica el criterio de elección de manuscritos y renuncia expresamente a establecer un *stemma*. Utiliza los manuscritos de Eyssenshardt, a los que añade los manuscritos señalados por Lindsay —el *Bodleian Library, Auct. T. 2. 27*[251]— y La Penna[252] —el *Parisinus Latinus 6370*, s. IX, ya utilizado por L. Jan, y el *Parisinus Lat. 16677*, s. IX —, así como un manuscrito londinense, *British Library Cotton Faustina C.I.*, s.d. Sin duda, la edición crítica más exhaustiva de la obra de Macrobio hasta la fecha.

1970, Stuttgart-Leipzig: B. G. Teubner. Segunda edición de James A. Willis (reimpresa en 1994).

1981, Padua: Liviana. Edición y traducción de Luigi Scarpa (Biblioteca di Cultura).

1983-1990, Pisa: Giardini editori e stampatori. Edición y traducción de Mario Regali (libro I, 1983; libro II, 1990) (Biblioteca di Studi Antichi, 38 y 58).

2001-2003, París: Les Belles Lettres. Edición, traducción y comentario de Mireille Armisen-Marchetti (Collection des Universités de France/Auteurs Latins, 360).

En cuanto a las traducciones (a veces acompañadas de notas), caben destacar las siguientes (entre ellas abundan las decimonónicas francesas fruto del interés de los eruditos galos por el neoplatonismo durante el s. XIX):

1827, París: Firmin Didot. *Œuvres de Macrobe*, traducidas por Charles de Rosoy; 2 vols.

1845, París: J.-J. Dubochet, Le Chevalier. *Macrobe, Œuvres complètes*, traducidas por Alphonse J. Mahul; 1 vol. «Collection des auteurs latins», dirigida por M. Nisard.

1845-1847, París: Panckoucke. *Œuvres de Macrobe*, traducidas por MM. Henri Descamps, N. A. Dubois, Laas d'Aguen, A. Ubicini Martelli; 3 vols. (Bibliothèque latine-française, seconde serie, tome 33).

1913, París: M. Glomeau. *Cicéron. Le Songe de Scipion, fragment de la République conservé par Macrobe, suivi de chapitres choisis des Saturnales de Macrobe.*

1952, Nueva York: Columbia University Press. *Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio*, traducción y notas de William Harris Stahl (reimpresión en 1990[2]). Traducción (sin texto latino) basada principalmente en la edición de Jan (1848), pero incorporando algunas lecturas de las ediciones de Eyssenhardt (1868 y 1893) y ocasionalmente algunas enmiendas de otros críticos textuales posteriores a Jan.

1963, Bucarest. Traducción al rumano de G. Tohaneanu.

1979, Milán. *Commentaire sur le Songe de Scipion tiré de la République de Cicéron*, traducción de D. Nisard.

1981, Padua: Liviana. Texto latino, traducción al italiano y notas de Luigi Scarpa (Biblioteca di Cultura). El texto latino es el de la edición de Willis.

1983-1990, Pisa: Giardini editori e stampatori. Texto latino, traducción al italiano y notas de Mario Regali (libro I, 1983; libro II, 1989) (Biblioteca di Studi Antichi, 38). El texto latino es el de la edición de Willis.

1984, Madrid: Gredos. *Cicerón, Sobre la república*, introducción, traducción, apéndice y notas de Alvaro D'ors (BCG 72). Traducción del *Sueño* en págs. 158-171.

2004, Barcelona: Quadems Crema. *Marco Tulio Cicerón. El sueño de Escipión*. Trad. de Jordi Raventós.

Para nuestra traducción hemos seguido el texto latino de la *editio altera* de James A. Willis (Stuttgart-Leipzig: B. G. Teubner, 1970; reimpresa en 1994). En la elaboración de las notas reconocemos nuestra deuda con los autores que nos han precedido, en especial con la obra pionera de William Harris Stahl (Nueva York: Columbia University Press, 1952; reimpresión en 1990^2) y la notabilísima edición, traducción y comentario de Mireille Armisen-Marchetti (París, Les Belles Lettres, 2001-2003). No hemos podido, en cambio, consultar la recentísima traducción del *Comentario* de Jordi Raventós Barlam (Madrid, Siruela, 2005), aparecida cuando la presente edición se encontraba ya en fase de corrección de pruebas, pero que, sin duda, está a la altura de sus anteriores del *Sueño* (2004) y de las *Saturnales* (2003).

Por otra parte, no se ha considerado necesario incluir en este volumen el texto traducido del *Sueño de Escipión* de Cicerón, ya que el lector interesado puede consultarlo en esta misma colección, en traducción de Álvaro D'Ors (*Cicerón. Sobre la república*, BCG 72, Madrid, Gredos, 1984).

[1] La hipótesis de R. ELLIS (*The Fables of Avianus*, Oxford, 1887, págs. XIII-XIX), que identifica al fabulista Aviano con Rufo Festo Avieno, el traductor de los *Fenómenos* de Arato, fue retomada por ALAN CAMERON («Macrobius, Avienus and Avianus», *Classical Quarterly* 17.2 [1967] 385-399) y cuenta con muchos seguidores, como F. GAIDE (en la introducción a su edición de las *Fábulas* de AVIANO, C.U.F., 1980, págs. 22-25 y 27) y J. SOUBIRAN (en su edición de los *Fenómenos de Arato* de AVIENO, París, 1981, págs. 21-22). Véase la Introducción a Aviano de F. GASCÓN DORADO en *Fedro, Fábulas. Aviano, Fábulas. Fábulas de Rómulo*, BCG 343, Madrid, Gredos, 2005, págs. 213 y sigs.

[2] Tal hipótesis remonta a P. COLOMIÈS (*Opera*, ed. de J. ALB. FABRICIUS, Hamburgo, 1709, literarias, c. 38, pág. 312), y es sostenida más recientemente por diversos autores, como S. MAZZARINO, «La politica religiosa di Stilicone», en *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 71 (1938), 255-258; ALAN CAMERON, «The Date and Identity of Macrobius», *Journal of Roman Studies* 56 (1966), 25-38; (1967), 385-399; MICHELE BEVILACQUA, *Introduzione a Macrobio*, Lecce: Edizioni Milella, 1973, pág. 17; objeciones en contra en B. C. BARKER-BENFIELD, *The manuscripts of Macrobius' Commentary on the Somnium Scipionis*, Tesis Doctoral (2 vols. dactyl.), Oxford, 1975, págs. 2-3; J. FLAMANT, *Macrobe et néoplatonisme latin à la fin du IV^e siècle*, Leiden: E. J. Brill, 1977 (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, 58), págs. 91-97; M. ARMISEN-MARCHETTI, *Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion*, París: Les Belles Lettres, 2001, pág. IX

[3] BOECIO, *In Isagogen Porphyrii* I 10 (= *CSEL* vol. 48, 1906, pág. 31, 22); CASIODORO, *Expositio psalmorum* 10, 7 (= *Corp. Christ*. vol. 97, pág. 116, 125).

[4] *Saturnales* I, *pref*. 11, *non sub alio orto caelo*.

[5] *Saturnales* I, *pref*. 12, *in nostro sermone nativa Romani oris elegantia desideretur*.

[6] La mayoría de los eruditos son partidarios del origen africano (Schneidewin, Van Jan, Vogel, Schanz, Leonhard, Wessner, Cameron, Bevilacqua); unos pocos prefieren la hipótesis griega o hacen de Macrobio oriundo de alguna región grecoparlante del Imperio (Petit, Glover, Sandys, Whittaker). Sólo KARL MRAS (*op. infra cit*. [1933], pág. 285) argumenta que el latín era la lengua nativa de Macrobio, a causa de las frecuentes citas de autores latinos y su uso de traducciones griegas.

[7] FLAMANT, *op. cit*. (1977), pág. 94.

[8] En los manuscritos el hijo de Macrobio se llama tanto *Eustathius*, nombre griego, como *Eustachius*, nombre cristiano. Para la preferencia de *Eustathius*, cf. ARMISEN-MARCHETTI, *op. cit*. (2001), págs. XIV-XV. Una inscripción napolitana (*CIL* X, 8072, 4) atestigua la existencia de un *Plotinus Eustathius*, prefecto de Roma en 461, que se identifica con el hijo de Macrobio, puesto así bajo el patronazgo espiritual de dos filósofos, el platónico Plotino y el filósofo Eustacio de los *Saturnalia*; cf. CAMERON, *op. cit*. (1966), pág. 37; FLAMANT, *op. cit*. (1977), págs. 131-132; MARTINDALE, *op. cit*. (1980), pág. 435. En otra inscripción, procedente probablemente del Foro Romano, se lee el nombre de *Fl*[*avius*] *Macrobius Pl*[*otinus*] [*E*]*ustathius, v*(*ir*) [*c*(*larissimus*)...], con lo cual puede reconstruirse el nombre completo del padre y escritor como Flavio Macrobio Ambrosio Teodosio; cf. S. PANCIERA, «Iscrizioni senatorie di Roma e dintorni», *Epigrafia e ordine senatorio. Atti del Colloquio Internazionale A.I.E.G.L.*, Roma, 1982, I, págs. 658-660.

[9] Este punto parece ser confirmado por la *subscriptio* que se lee al final del libro I del *Comentario* en algunos códices: *Aur*(*elius*) *Memm*(*ius*) *Simmachus u*(*ir*) *c*(*larissimus*) *emendabam uel disting*(*uebam*) *meum Ravennae cum Macrobio Plotino Eudoxio u*(*iro*) *c*(*larissimo*); cf. CAMERON, *op. cit*. (1966), pág. 37; FLAMANT, *op. cit*. (1977), págs. 129-131.

[10] Cf. J. GAUDEMET, *Institutions de l'Antiquité*, París, 1967, pág. 706.

[11] Codex Theodosianus XVI 10, 15 y VIII 5, 61 (*vicarius*); XI 28, 6 (*proconsul*); VI 8, 1 (*praepositus*); XII 6, 33 (*praefectus praetorio Italiae*).

[12] Cf. ENSSLIN, *RE* 14, 1 (1928), 169.

[13] ZÓSIMO, IV 37, 2.

[14] Cf. M. K. HOPKINS, *Proceedings of Cambrigde Philological Society* 9 (1963), 68.

[15] Datación alta o temprana: C. H. GEORGII, «Zur Bestimmung der Zeit des Servius», *Philologus* 71

(1912), 518-526 (quien sitúa la fecha de nacimiento *ca*. 360 y estima que era unos diez años mayor que Servio; las obras entre 395-410); P. WESSNER, «Macrobius», *RE* 14, 1 (1928), 170; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, París, 1948[2] (= 1943), pág. 3 (el *Comentario* es anterior al *Hexameron* de AMBROSIO, compuesto en 386/387; refutado por M. FUHRMANN, *Philologus* 107 [1963], 301-309); R. CRISTECU-OCHESANU, «Controverse recente cu privire la cronología lui Macrobius», *Studii Clasice* 14 (1972), 231-237; S. DÖPP, Zur Datierung von Macrobius' *Saturnalia*», *Hermes* 106 (1979), 619-632; WILLIAM HARRIS STAHL, *Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio*, New Cork: Columbia University Press, 1990 (= 1952), pág. 5; E. TÜRK, *Les Saturnales de Macrobe source de Servius Danielis, Revue des Études Latines* 41 (1963), 327-349.

16 Hasta los trabajos de A. CHASTAGNOL («Les Espagnols dans l'aristocratie gouvemamentale à l'époque de Théodose», *Empereurs romains d'Espagne*, Colloques Internationaux du C.N.R.S., París, 1965, págs. 269-292), de CAMERON (1966 y 1967) y de FLAMANT (1977) se consideraba que los tres funcionarios llamados Macrobio eran el mismo personaje que se identificaba con el autor del *Comentario* (con la excepción de MAZZARINO, 1938). CHASTAGNOL demuestra que son tres carreras distintas y que no se pueden atribuir al mismo funcionario, e identifica a Macrobio con el procónsul de África. Para Cameron no se trata de ninguno de los tres, pues Macrobio no se llama oficialmente Macrobio. Flamant, tras descartar tanto al *praepositus* —que debía ser cristiano y eunuco, y Macrobio tuvo un hijo— como al *vicarius* —cargo que no confería el título de *illustris*— se adhiere a su propuesta de Chastagnol, pues el procónsul de África debía ser un pagano moderado, enviado a esta provincia para apaciguar la querella donatista. «Le nom, l'âge, la religion, les relations de Macrobe rendent cette identification plausible» (FLAMANT, 1977, págs. 122-123). Ésta no es la opinión de J. R. MARTINDALE (*The prosopography of the Later Roman Empire*, II, *A.D. 395-527*, Cambridge, 1980, pág. 698), quien identifica al vicario de España y al procónsul de África como el mismo personaje que avanza en su *cursus honorum*.

17 Datación baja o tardía: MAZZARINO (1938), págs. 255-258; CAMERON (1966), págs. 25-38; N. MARINONE, en su edición de los *Saturnales*, Turín, 1967 (1977[2]), págs. 14-27; ÍDEM, *Il 'Somnium Scipionis' ciceroniano nell'esegesi di Macrobio*, Turín, G. Giappichelli Editore, 1970, págs. 32-35 y 45. Ya RICCIOLI (*Almagestum novum*, Psononiae, 1651) datό decididamente el nacimiento de Macrobio entre el 395 y el 400, datación aceptada modernamente por MICHELE BEVILACQUA, *Introduzione a Macrobio*, Lecce, Edizioni Milella, 1973, pág. 20.

18 FLAMANT (1977), págs. 80 ss.

19 En W. SMITH (dir.), *Dictionary of Greek and Roman Bibliography and Mythology*, III, pág. 888.

20 J. SUNDWALL, *Weströmische Studien*, Berlín, 1915, pág. 98.

21 PAULY, Vol. XIV, 1 (1928), col. 169.

22 J. E. SANDYS, *A History of Classical Scholarship*, I, Cambridge, 1906, pág. 238.

23 T. R. GLOVER, *Life and Letters in the Fourth Century*, Cambridge, 1901, pág. 172.

24 T. WHITTAKER, *Macrobius; or Philosophy, Science and Letters in the Year 400*, Cambridge, England, 1923, pág. 11.

25 K. MRAS, «Macrobius' Comentar zu Ciceros Somnium», *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, *Philosophischhistorische Klasse*, Jahrg. 1933, págs. 232-286.

26 M. SCHANZ, *Geschichte der römischen Litteratur*, Múnich, 1914-1920, vol. IV, 2, pág. 191.

27 A. C. PALLU DE LESSERT, *Fastes des provinces africaines*, París, 1901, II, págs. 121-122.

28 En W. S. TEUFFEL, *Geschichte der römischen Literatur*, Leipzig, 1913[6], III, pág. 383.

29 PAULY, Vol. XIV, Pt. 1 (1928), col. 170.

30 PAUL HENRY, *Plotin et l'occident; Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Lovaina, 1934, págs. 146-147.

31 S. T. COLLINS, *The interpretation of Vergil with special reference to Macrobius*, Oxford, 1909, pág. 48.

32 GROTIUS, *Opera theologica*, Londres, 1679, II, vol., 9, pág. 19.

33 BARTH, *Advers. et Comment*., 1, 48, c. 8 col. 2258.

34 BEVILACQUA (1973), pág. 26.

35 A. RONCONI, *La letteratura latina pagana*, Florencia, 1957, pág. 156.

[36] P. e., R. PICHON, *Histoire de la littérature* latine, París, 1908, págs. 800-804; E. BICKEL (*Lehrbuch der Geschichte der römischen Literatur*, Heidelber, 1937, pág. 272); K. BUCHNER, J. B. HOFFMANN, *Lateinische Literatur und Sprache*, Berna, pág. 175).

[37] *Op. cit*. (2001), págs. XVIII-XIX.

[38] WILLIAM HARRIS STAHL, *Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio*, Nueva York, Columbia University Press, 1990 (= 1952), págs. 7-9.

[39] H. F. STEWART, en *Cambridge Medieval History*, Cambridge, Vol. I, Chap. XX, págs. 569-572.

[40] ALFRED JEANROY-AIMÉ PUECH (*Histoire de la littérature latine*, París, 1910, pág. 352) consideran a Macrobio «au nombre de ceux, qui, suivant en cela l'ancienne tactique païenne, affectent avec un orgueil hautain, de le passer sous silence».

[41] Este epítome medieval se atribuye dudosamente a JUAN ESCOTO (s. IX); cf. M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mitelalters*, I, Múnich, 1911, págs. 331 y 338; C. E. LUTZ, *Johannes Scottus. Annotationes in Marcianum*, Cambridge, Mass., 1939, pág. IX.

[42] Cf. CAMERON, *op. cit*. (1966), pág. 37.

[43] No obstante, la dialéctica no es abordada propiamente, pero los capítulos del *Comentario* consagrados a las pruebas de la inmortalidad del alma atestiguan que Macrobio había estudiado el arte del silogismo (cf. *Com*. II 3-16).

[44] Dejamos el comentario exhaustivo de esta obra para el segundo volumen de Macrobio previsto en esta colección.

[45] H. KEIL, ed., *Grammatici Latini*, V, Leipzig, 1868 (reimpr. Hildesheim, 1961), págs. 595-655.

[46] PAOLO DE PAOLIS, *Macrobii Theodosii 'De verborum Graeci et Latini differentiis vel societatibus' excerpta*, Urbino : Ed. Quattro Venti, 1990.

[47] Cf. CAMERON, *op. cit*. (1966), págs. 26-27.

[48] Los *Excerpta Parisina* fueron publicados por primera vez en París en 1588 por IOHANNES OPSOPOEUS (*excudebat Dionysius Duvallius, sub Pegaso in vico Bellovaco*).

[49] Cf. M. PASSALACQUA, *Tre testi grammaticali bobbiensi*, 1984; L. A. H.-S., en *Oxford Classical Dictionary*, 3ª ed., pág. 906. Para ALAN CAMERON («The treatise *De verbo* ascribed to Macrobius», *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 14 (1967) 91-92) la relación de dependencia es juntamente la inversa: el tratado anónimo es la fuente de Macrobio.

[50] Cf. MARINONE, *op. cit*. (1967), pág. 27; CHARLES GUITTARD, *Macrobe. Les Saturnales, Livres I-III*, París, Les Belles Lettres, 1997, págs. x-xi. FLAMANT (*op. cit*. [1977], pág. 91) las sitúa genericamente después del 405.

[51] Cf. GEORGII, *op. cit*. (1912), págs. 58 ss.

[52] Cf. PIERRE COURCELLE, «Nouveaux aspects du platonisme chez Saint Ambroise (III: Ambroise, lecteur de Macrobe)», *Revue des Études Latines* 34 (1956) 232 ss.

[53] GEORGII, *op. cit*. (1912), págs. 518-526.

[54] FLAMANT, *op. cit*. (1977), pág. 140.

[55] *Ibidem*, pág. 90.

[56] M. REGALI, *Commento al 'Somnium Scipionis'*, I, Pisa, 1983, pág. 18: «I *Commentarii in Somnium Scipionis* l'ultimo in ordine di tempo dei trei lavori di Macrobio rimasti... ⟨i *Saturnali*⟩ affrontano argomenti adatti ad un ragazzo più giovane rispetto al dedicatorio dei *Commentarii*».

[57] ARMISEN-MARCHETTI (2001), págs. XVI-XVII.

[58] G. WISSOWA, *De Macrobii Saturnaliorum fontibus capita tria; dissertatio inauguralis philologica*, Breslau, 1880, pág. 12. Comparten esta hipótesis P. WESSNER («Macrobius», PAULY-WISOWA, *RE* 14, 1 [1928], col. 170) y N. MARINONE (*op. cit*. [1967], pág. 28).

[59] Para una revisión de los principios esenciales de la filosofía neoplatónica, *vid*. T. WHITTAKER, *The Neo-Platonists*, Cambridge, U. K., 1918² (= 1901); N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, I, Turín, 1953², págs. 201 ss.; J. ALSINA CLOTA, *El neoplatonismo*, Barcelona, Ánthropos, 1989.

[60] CICERÓN, *Cartas a Ático* I 19, 10.

[61] SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* 108, 20-21.

[62] AULO GELIO, I 26, 2.

[63] P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, 1995, pág. 234.

[64] Cf. PROCLO, *Comentario a la República*, I 5-7 Kroll (= I, págs. 22-23 Festugière, cf. FLAMANT, *op. cit*. (1977), págs. 149-164.

[65] *Comentario* I 2.

[66] ARMISEN-MARCHETTI, *op. cit*. (2001), págs. XXVI-XXVII.

[67] PLATÓN, *República* X 614b-621d.

[68] CICERÓN, *Sobre la república* VI 13 = *Sueño* 3, I.

[69] CICERÓN, *Sobre la república* VI 16 = *Sueño* 3, 5.

[70] CICERÓN, *Sobre la república* VI 18 = *Sueño* 5, 2.

[71] Cf. A. MAGARIÑOS, *Cicerón. Sueño de Escipión*, Madrid: CSIC, 1950^2 págs. 12-16.

[72] Según PIERRE BOYANCÉ (*Études sur le 'Songe de Scipion'*, París, Bibliothèque des Universités du Midi, 1936, págs. 51 ss.), la razón que indujo a Cicerón a sustituir la muerte y resurrección de Er por un sueño fueron las burlas con que los epicúreos, y en especial Colotes, acogieron la pretendida resurrección del protagonista de Platón. El sueño constituye uno de los medios de adivinación natural (cf. CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 6, 12; I 18, 34; I 28, 59), por eso Cicerón puede permitirse utilizar un sueño sin mengua de la seriedad y el rigor científico.

[73] Cf. CICERÓN, *Sobre la república* I 36.

[74] *Comentario* I 5, 1.

[75] De hecho, el comentario es treinta veces más amplio que el texto comentado, proporción nada extraña, similar a la de los comentarios griegos (p. ej. el comentario de PROCLO al *Timeo* platónico arroja una proporción comentario-texto de 40/1). Ahora bien, si la proporción se calcula en relación al *Somnium* íntegro, y no sólo a las partes efectivamente comentadas, la proporción desciende a 16/1; cf. FLAMANT (1977), pág. 166, n. 7.

[76] Puede consultarse un catálogo en ARMISSEN-MARCHETTI, *op. cit*. (2001), págs. XXXIV-XXXV.

[77] Un catálogo de formulas introductorias puede consultarse en ARMISSEN-MARCHETTI (2001), pág. XXXVIII (nota 78).

[78] STAHL (1990^2 [= 1952]), pág. 26.

[79] Así, por ejemplo, la profecía de la muerte de Escipión (I 5, 2, *cuando tu edad haya completado siete veces ocho vueltas y retornos del Sol*...) sirve de excusa a Macrobio para insertar el elaborado *excursus* sobre aritmética pitagórica (I 5-6).

[80] Cf. FLAMANT (1997), págs. 305-306; LUIGI SCARPA, *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentariorum in Somnium Scipionis libri duo*, Padua, Liviana Editrice, 1981, págs. 21 ss.; MARIO REGALI, *Commento al «Somnium Scipionis»*, II, Pisa, Giardini Editori, 1990, págs. 8-9.

[81] Aunque gracias al esfuerzo de estos compiladores se transmitió al Medievo y se mantuvo vivo el conocimiento de las artes liberales y de la filosofía y la ciencia clásica, los compendios y compilaciones no eran el procedimiento más adecuado para transmitir con precisión los avances y logros de la mente clásica al mundo medieval, pues en muchos casos, además, una larga serie de compiladores o comentaristas intermedios separa al compilador del original latino o griego. Paradójicamente, con frecuencia las compilaciones y compendios provocaron la desaparición de los originales clásicos al mismo tiempo que garantizaban la transmisión de sus contenidos.

[82] Cf. FLAMANT (1977), págs. 304-305.

[83] Cf. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, nueva edición, París, 1965, págs. 266-267; I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, París, 1984.

[84] Definición de W. STAHL, *Roman Science*, Madison, 1962, *passim*; FLAMANT, *op. cit*. (1977), pág. 465.

[85] No obstante, es posible encontrar en el *Comentario* al menos una lección de geometría pura, sobre el cálculo de la circunferencia del círculo y el valor de π (*Com*. I 20, 14-17).

[86] Cf. *Saturnales* I, *pref*. 2.

[87] Cf. *Com*. II 4, 11.

[88] *Com*. II 17, 15. Definiciones parecidas en *Saturnales* VII 15, 14.

[89] Cf. P. HADOT, «La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum* 36.4 (1979), 201-223; ÍDEM (1995), págs. 238 ss.

[90] HADOT (1995), pág. 238.

[91] Cf. *Comentario* II 17, 16. La concepción neoplatónica de Macrobio se pone de manifiesto tanto en su concepción de la física como epóptica, esto es, como iniciación mistérica («evoca los secretos»), como en la jerarquía de las partes de la filosofía, ilustrada con la imagen de la altitud («se eleva hacia las alturas de la filosofía lógica»).

[92] Para el contenido de las tres partes en Macrobio, cf. S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, I, Notre Dame, Indiana, 1986, págs. 522 ss.

[93] No obstante, hay capítulos que, según este planteamiento neoplatónico, estarían mal ubicados. Así, los capítulos sobre las tres hipóstasis (*Com*. I 14, 5-7) y sobre la doxografia de la naturaleza del alma (*Com*. I 14, 19-20) no debería estar en la sección consagrada a la ética, sino en la de la lógica.

[94] Cf. STAHL (1990^2 [= 1952]), pág. 23.

[95] Parece demostrado que la doctrina del *descensus animae* a través de las esferas planetarias (*Com*. I 12, 1-3) procede de Numenio de Apamea (s. II d. C.), aunque a través de algún tratado de Porfirio.

[96] Cf. L. PETIT, *De Macrobio Ciceronis interprete philosopho*, París, 1866, págs. 67, 75, 79.

[97] H. LINKE, «Ueber Macrobius' Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis*», en *Philologische Abhandlungen, Martin Hertz zum siebzigsten Geburtstage*, Berlín, 1888, págs. 240-256.

[98] G. BORGHORST, *De Anatolii fontibus*, Berlín, 1905.

[99] Ya E. ZELLER había desestimado a Jámblico como fuente, porque su «phantastiche Scholastik» se adaptaba al modo de pensar romano bastante menos que las doctrinas relativamente más simples y moderadas de Plotino y de Porfirio» (en E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte III, vol. VI, Florencia, 1961 (= Leipzig, 1923), pág. 232, n. 123.

[100] F. BITSCH, *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, Berlín, 1911, págs. 71-73.

[101] W. A. BAEHRENS, *Studia Serviana*, Grand, 1917.

[102] P. M. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des Christlichen Mittelalters* 13/1, Münster: Aschendorf, 1916, pág. 4.

[103] FRANZ CUMONT, «Comment Plotin détourna Porphyre du suicide», *Revue des Études Grecques* 32 (1919), 113-120.

[104] KARL MRAS, (1933), *passim*, esp. págs. 281-282.

[105] Para el manejo de las fuentes en los *Saturnalia*, cf. G. WISSOWA, *De Macrobii Saturnalium fontibus capita tria*, dissertatio inauguralis philologica, Breslau, 1880; G. LOGDBERG, *In Macrobium Saturnalia adnotaciones*, Uppsala, 1936; COURCELLE (1948^2 [= 1943]), págs. 9-20.

[106] PAUL HENRY, *Plotin et l'occident; Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Lovaina, 1934, págs. 146-192.

[107] COURCELLE (1948^2 = 1943), págs. 3-36.

[108] STAHL (1990 = 1952), págs. 23-39 (en págs. 34-35 ofrece unas valiosas tablas comparativas de las fuentes propuestas por Mras, Henry y Courcelle).

[109] Los textos paralelos pueden consultarse en HENRY (1934), págs. 155-157.

[110] E.-A. LEEMANS, *Studie over den Wijsgeer Numenios van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Bruselas, 1937, T 47, págs. 104-110; véase asimismo su Introducción, págs. 43-54.

[111] F. Cumont en sus obras publicadas después de la edición de Leemans acepta el punto de vista de éste; cf. F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, París, 1942, pág. 40, n. 3; ÍDEM, *Lux Perpetua*, París, 1949, pág. 344, n. 5.

[112] R. BEUTLER, «Numenios», en *RE, Suppl.*, VII (1940), págs. 676-677, y su reseña de LEEMANS en

Gnomon 16 (1940), 111-115; cf. A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, III, París, 1944-1954, pág. 42, n. 2; J. H. WASZINK, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* (Plato Latinus, vol. IV), Londres-Leiden, 1962, *Praefatio*, pág. LVII, n. 1; ÍDEM, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*, I (Philosophia Antiqua, 12), Leiden, 1964, pág. 13, n. 1; ÍDEM, «Porphyrios und Numenius», en *Porphyre, Entretients sur l'Antiquité Classique*, t. XII, Vandoeuvres-Ginebra, 1965, pág. 77; P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I, París, 1968, pág. 182, n. 1; J. FLAMANT, en su reseña a ELFERINK, en *Revue des Études Latines* 46 (1968), 506-510.

113 E. R. DODDS, *Numenius und Ammonius*, en *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, 5, 1960, pág. 9, n. 1. Secundan su opinión M. MAZZA (*Studi Arnobiani*, I. *La dotrina dei 'viri novi'. Helicón* 3 [1963], 136-137 y n. 47) y C. J. DE VOGEL (*Greek Philosophy* III, Leiden, 1964^2, págs. 431-433).

114 J. FLAMANT, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle*, Leiden: E. J. Brill, 1977 (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, 58); ÍDEM, «Éléments gnostiques dans l'œuvre de Macrobe», en *Studies in gnosticism and hellenistic religions presented to Gilles Quispel*, Leiden, 1981, págs. 131-142.

115 Sobre Numenio de Apamea, cf. C. H. PUECH, « Numenius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle», en *AIPO* II (*Mélanges Bidez*), 1934, págs. 745-778; ÍDEM, *En quête de la Gnose*, I: *la Gnose et le Temps*, París, 1978, págs. 25-54; sobre el gnosticismo, cf. H. JONAS, *The Gnostic Religion*, Boston, 1958.

116 Conocemos, al menos, los nombres de quince autores de tratados onirocríticos, desde el s. V a. C. hasta el s. II d. C.: Femono ¿de Jonia?, Antifonte de Atenas, Antípatro, Apolodoro de Telmeso, Apolonio de Atalia, Aristandro de Telmeso (adivino de Alejandro Magno), Alejandro de Mindo, Artemón de Mileto, Cleágoras de Fliunte, Dionisio de Heliópolis, Gémino de Tiro, Nicóstrato de Éfeso, Paniasis de Halicarnaso, Febo de Antioquía, Serapión de Ascalón y un anónimo contemporáneo de Artemidoro de Daldis. Cf. D. DEL CORNO, «Ricerche sull'onirocritica greca», *Rend, dell'Ist. Lombardo* 96 (Milano, 1962) 334-366; A. H. M. KESSELS, «Ancient Systems of Dream-Classification», *Mnemosyne* 22 (1969), 398-424; MIGUEL A. VINAGRE LOBO, «Etapas de la literatura onirocrítica según los testimonios de Artemidoro Daldiano», *Habis* 22 (1991), 389-424; «La literatura onirocrítica griega hasta el siglo II p. C. Estado de la cuestión», *Estudios Clásicos* 101 (1992), 63-75; M. ANDREW HOLOWCHAK, *Ancient Science and Dreams. Onirology in Graeco-Roman Antiquity*, Lanham-Nueva York-Oxford: University Press of America, 2002. Sobre los diferentes tipos de ensueños en la literatura antigua trata el estudio reciente de L. GIL, *Oneirata. Esbozo de oniro-tipología cultural grecorromana*, Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2002.

117 Cf. D. DEL CORNO, *Artemidoro Daldiano. Il libro dei sogni*, Milán, 1975; R. J. WHITE, *Artemidorus. Oneirocritica (The Interpretation of Dreams*). New Jersey: Park Ridge, 1975; E. RUIZ GARCÍA, *Artemidoro. La interpretación de los sueños*, Madrid, Gredos, 1989; MIGUEL A. VINAGRE LOBO, «Artemidoro Daldiano ante la tradición onirocrítica previa», *Excerpta Philologica* 2 (1992), 113-130; HOLOWCHAK (2002), págs. 93-105.

118 Los *óneiroi* a su vez, según la clasificación de Artemidoro, se dividen en dos grupos: los que anuncian sucesos de cumplimiento inmediato y cuya representación se corresponde con los hechos (sueños directos) y aquellos en que media un espacio de tiempo suficiente entre el presagio y el evento, de forma que el presagio puede ser dilucidado por medio del razonamiento (sueños simbólicos). Dentro de esta última modalidad, Artemidoro distingue cinco tipos de sueños: personales, ajenos, comunes, públicos y cósmicos (idéntica subdivisión del *óneiros* en Macrobio, *Comentario* I 3, 10-11).

119 STAHL (1990), pág. 87 (nota 1).

120 KESSELS (1969), pág. 413.

121 CLAES BLUM, *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*, Uppsala, 1936, págs. 57-60.

122 SCHEDLER (1916), pág. 85.

123 MRAS (1933), pág. 238.

124 COURCELLE (1943), pág. 24.

125 KESSELS (1969) opina que existen dos sistemas distintos de clasificar los sueños en la Antigüedad. El primero, que comprende cinco tipos de sueños, estaría formulado en una obra perdida que debió ser la fuente común tanto de Artemidoro como de Macrobio, y responde a un método práctico de acercarse a los sueños. Se

trata de averiguar si los sueños tienen alguna significación o no. Por otro lado, está el sistema debido a Posidonio, que es recogido por Cicerón y más tarde por Filón de Alejandría, Tertuliano, etc., y que responde a un método filosofico-psicológico de acercarse a los sueños, que pretende averiguar su procedencia; la clasificación de Calcidio la relaciona Kessels con la de Filón.

126 Cf. STAHL (1990[2]), pág. 42.

127 Cf. L. T. MARTIN, «The earliest versions of the Latin *Somniale Danielis», Manuscripta* 23 (1979), 131-141; ÍDEM, *Somniale Danielis: a Edition of a Mediaeval Latin Dream Handbook*, Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 10, Frankfurt, 1981. Por lo demás, para posibles paralelos entre Macrobio y el Nuevo Testamento, cf. P. W. VAN DER HORST, «Macrobius and the New Testament. A Contribution to the Corpus Hellenisticum», *Novum Testamentum* 15 (1973), 220-232.

128 R. E. VAN WEDDINGEN (*Favonii Eulogii disputatio de Somnio Scipionis*, Bruselas, 1957, Collection Latomus, 27) demuestra la anterioridad de Favonio con respecto a Macrobio, y observa que sería poco plausible que Superio animara a Favonio a redactar un comentario a la obra de Cicerón si ya existía el voluminoso comentario de Macrobio. Su argumentación fue retomada por CAMERON (*op. cit.* [1966], págs. 32-33) para confirmar su tesis de la datación tardía de Macrobio. Para una discusión de los pasajes paralelos de Favonio y Macrobio, cf. MARINONE (1970), págs. 71-76; FLAMANT (1977), págs. 157-158 y n. 36. La edición más antigua de la *Disputatio* es la de A. HOLDER (1901) y la más reciente la de LUIGI SCARPA (Padua, 1974). Sobre Favonio y su obra, véase M. SICHERL, «Beiträge zur Kritik und Erklärung des Favonius Eulogius», *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenchahftlichen Klasse der Akademie der Wissenchaften und der Literatur in Mainz* 10 (1959), 667-709.

129 STAHL (1990[2]), pág. 39.

130 MARINONE (1970), pág. 69.

131 Para las fuentes de las cuestiones científicas el mejor estudio sigue siendo el de FLAMANT (1977), págs. 305-482; cf. asimismo ARMISEN-MARCHETTI (2001), págs. LXI-LXVI.

132 Sobre la aritmética pitagórica, cf. el estudio de F. E. ROBBINS en M. L. D'OOGE, *Nicomachus Gerasenus. Introduction to Arithmetic*, Nueva York, 1926, esp. cap. VII y págs. 236-264; L. THOMAS HEATH, *A History of Greek Mathematics*, I, Oxford, 1921, cap. III.

133 F. E. ROBBINS («The Tradition of Greek Arithmology», *Classical Philology* 16 [1921], 97-123) propone un *stemma* de relaciones que unen entre sí todos estos tratados, que probablemente, dada la falta de originalidad y la estrecha correspondencia en pasajes extensos, remontan a un ancestro común. FLAMANT ([1977], págs. 308-313) señala que el tratado de Nicómaco era bien conocido en Roma por la traducción que, antes de Boecio, había hecho Apuleyo, según atestiguan Casiodoro e Isidoro de Sevilla.

134 COURCELLE (1943), pág. 25; cf. C. FRIES, «De M. Varrone a Favonio Eulogio expresso», *Rheinisches Museum* 58 (1903), 115-125; K. PRÄTCHER, «Eine Stelle Varros zur Zahlentheorie», *Hermes* 66 (1911), 407-413.

135 ROBBINS, (1921), págs. 97-123.

136 Cf. H. DIELS, ed., *Doxographi Graeci*, Berlín, 1965[4] (= 1879), pág. 230.

137 Cf. P. DEUM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologuiques de Platon à Copernic*, II, París, 1965[2], págs. 25-26.

138 Cf. MRAS (1963), págs. 264-268; A. R. SODANO, *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, Nápoles, 1964; FLAMANT (1977), págs. 352-381.

139 SCARPA (1981), pág. 477.

140 BEVILACQUA (1973), pág. 67.

141 En la cultura de Macrobio, como afirma MRAS ([1933], pág. 56) «die beiden römischen Pole, die Homer und Plato entsprachen, waren Virgil und Cicero»; estos cuatro autores constituyen «seine unfehlbare Evangelien». Hay, por tanto, una «Abhändigkeit der lateinischen Literatur von der griechischen», según la cual hay que poner siempre a Cicerón y Virgilio en relación con Platón y Homero. Esta interpretación es retomada por FLAMANT ([1977], pág. 683) y MARINONE ([1967], pág. 57). Para las citas de Cicerón, cf. A. BALBO, «Le lectura ciceroniane di Macrobio», *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali* 20

(1996), 259-328.

[142] BEVILACQUA (1973), pág. 151.

[143] G. LÖGDBERG, *In Macrobii Saturnalia adnotationes*, Uppsala, 1936.

[144] El estudio exhaustivo más moderno sobre la influencia del *Comentario* en los escritores de la Edad Media es el de A. HÜTTIG, *Macrobius im Mittelalter. Ein Beitrag zur Rezeptiongeschichte der Comentarii in Sonium Scipionis*, Frankfurt am Main-Bern-Nueva York-París: Meter Lang, 1990); y, para el Renacimiento, D. DESROSIERS-BONIN, «Le *Songe de Scipion* et le *Commentaire* de Macrobe à la Renaissance», en *Le Songe à la Renaissance*, Saint-Étienne, 1990, págs. 71-81. Siguen siendo útiles, no obstante, los siguientes estudios: M. MANITUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des* Mitelalters, I-III, Múnich, 1911-1931; P. M. SCHEDLER. *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Münster: Aschendorff, 1916 («Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen», Vol. XIII, núm. 1); P. DUHEM, *Le Système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, III: *L'astronomie latine au Moyen Age*, París, 1915; STAHL, *op. cit.* (1990^2 = 1952), págs. 42-55; «Dominant Traditions in Early Medieval Latin», *Isis* 50 (1959), 95-124; P. COURCELLE, «La postérité chrétienne du *Songe de Scipio*», *Revue des Études Latines* 36 (1958), 205-234; É. JEAUNEAU, «Macrobe, source du platonisme chartrain», *Studi medievali* 1 (1960), 3-24; BEVILACQUA (1973), págs. 171-178; H. SILVESTRE, «Note sur la survie de Macrobe au Moyen Âge», *Classica et Medievalia* 24 (1963), 170-180. Más recientes son: C. ZINTZEN, «Bemerkungen zur Nachwirkung des Macrobius in Mittelalter und Renaissance», en M. WISSMANN (dir.), *Roma Renascens. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte*, Frankfurt an Main, Peter Lang, 1988, págs. 415-439; C. SANZ, *El primer mapa del mundo con la representación de los dos hemisferios: concebido por Macrobio. Estudio critico y bibliográfico de su evolución*, Madrid, 1966; D. KELLY, *The conspiracy of allusion: description, rewriting, and authorship from Macrobius to medieval romance*, Leiden-Boston: E. J. Brill, 1999. Para la influencia específica de los *Saturnalia*, véase R. BERNABEI, *The treatment of sources in Macrobius' Saturnalia and the influence of the Saturnalia during the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University, 1970.

[145] De hecho, la larga sección sobre astronomía y geografía (*Comentario* I 14-II 9) es la que reciben mayor atención por parte de los escoliastas, y algunos manuscritos son fragmentos que contienen sólo esta sección. Por otra parte, Macrobio recibe en los títulos de muchos de los manuscritos el tratamiento de *oneirocrites*, «el intérprete de sueños»; cf. STAHL (1959), págs. 41-42.

[146] Cf. J. RAVENTÓS, *Macrobi. Les Saturnals*, vol. I, Barcelona: Fundació Bemat Metge, 2003, págs. 42-43.

[147] P. COURCELLE (*op. cit.* [1956], págs. 232-239) sostuvo que Ambrosio conocía el *Comentario* de Macrobio cuando escribió el *Hexamerón* (386-387), pero su tesis fue refutada por M. FUHRMANN («Macrobius und Ambrosius», *Philologus* 107 [1963], 301-307). También fue COURCELLE (*op. cit.* [1958] 214-215) quien postuló la dependencia de San Jerónimo respecto de Macrobio cuando aquél habla —en una carta del año 393 a Pamaquio (*Epist*. 49, 19) y en el *Comentario a Amós* (II 5, 3) del año 406— del *septenarius numerus* como perfecto. A. CAMERON (*op. cit.* [1966], pag. 27) demostró que tal dependencia era del todo inexistente (y además se basaría en una simple alusión a un argumento muy común).

[148] BOECIO, *In Isagogen Porphyrii commenta*, ed. de S. BRANDT, *CSEL*, 48 (1906), 31, 22.

[149] CASIODORO, *Expos. ps*. VIII 10, pág. 96 Adriaen.

[150] Cf. PAUL HENRY, «Une traduction grecque d'un texte de Macrobe dans le Περὶ μηνῶν de Lydus», *Revue des Études Latines* 11 (1933), 164-171.

[151] Cf. K. MARSHALL, «Macrobius: *Saturnalia*», en L. D. REYNOLDS (ed.), *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, Oxford: Clarendon Press, 1983, pág. 233, n. 4.

[152] B. BISCHOFF, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 33 (1958), 11-12.

[153] Cf. L. D. REYNOLDS, N. G. WILSON, *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*, Madrid, Gredos, 1995 (= Oxford, Clarendon Press, 1968), págs. 97-102.

[154] Cf. E. DUEMMLER, *MGH*, Epist., IV, 1895.

[155] Cf. MANITIUS, I, pág. 371; HÜTTIG (1990), pág. 41.

[156] Cf. MANITIUS, I, pág. 526.

[157] Cf. REYNOLDS-WILSON (1995), pág. 104.

[158] C. LUTZ, *Johannes Scottus. Annotationes in Marcianum*, Cambridge, Mass., 1939, pág. XX; HUBERT SILVESTRE, «Macrobio utilisé par un Pseudo-Érigène et par Rupert de Deutz», *Classica et Mediaevalia* 19 (1958) 129-132; ÍDEM (1963), págs. 171-174; HÜTTIG (1990), págs. 42-46.

[159] Cf. HÜTTIG (1990), págs. 46-52; BERNABEI (1970), págs. 148-150.

[160] Cf. MARSHALL (1983), pág. 233.

[161] Sobre esta versión abreviada, léase el capítulo dedicado a la transmisión del texto.

[162] Para la influencia macrobiana en la forma, estructura y contenido del sueño medieval y su visión literaria, léase ALISON M. PEDEN, «Macrobius and the Mediaeval Dream Literature», *Medium Aevum* 54 (1985), 59-73. Además de Macrobio, las otras fuentes antiguas sobre la tipología de los sueños en el Medievo son las obras de Calcidio (s. IV *in.*) y Gregorio Magno (s. VI), a las que cabría unir la clasificación de las visiones de San Agustín en *De Genesi ad Litteram* (XII 2, 13 y 30) y en *De Trinitate* (XI 4, 7).

[163] Cf. HÜTTIG (1990), págs. 57-74; TONY HUNT, «Chrestien and Macrobius», *Classical & Mediaevalia* 33 (1981-1982), 211-227 (esp. pág. 214).

[164] Cf. HÜTTIG (1990), págs. 75-94

[165] *Theologia Christiana*, I 7.

[166] Cf. PETIT (1866), pág. 79.

[167] MIGNE, *Pat. Lat.* XL, 798. Para Pedro Coméstor como autor del *De spiritu et anima*, cf. G. RACITA, *Revista di filosofia neo-escolastica* 53 (1961), 385-401; para la identificación con Alcher de Clairvaux, cf. HÜTTIG (1990), pág. 143.

[168] Cf. E. JEAUNEAU, «Macrobe, source de Platonisme chartrain», *Studi Medievali*, serie terza, 1 (1960), 3-24; Cf. HÜTTIG (1990), págs. 94-119.

[169] Cf. ZINTZEN (1988), págs. 417-421; HÜTTIG (1990), págs. 188-114.

[170] Cf. HÜTTIG (1990), págs. 94-107; J. A. DANE, «*Integumentum* as Interpretation: Note on William Conches's Commentary on Macrobius (I, 2, 10-11)», *Classical Folia* 32 (1978), 201-215.

[171] Para la signatura de tales manuscritos, cf. JEAUNEAU (1960), pág. 6. Guillermo de Conches cita expresamente el nombre de Macrobio cinco veces en las *Glosas a Boecio*, seis veces en la *Philosophia*, cuatro veces en las *Glosas al Timeo* y 5 veces en el *Dragmaticon*; al total habría que sumar las numerosas veces que utiliza a Macrobio sin citarlo (*ibidem*, pág. 22, nota 85); cf. E. JEAUNEAU, «Glosses de Guillaume de Conches sur Macrobe. Note sur les manuscrits», *AHMA* 27 (1960), 17-28.

[172] En sus glosas al *Timeo*, enumera, en el siguiente orden, los eslabones de la cadena homérica: esencia divina-sabiduría divina-alma del mundo-cuerpos celestes-cuerpos terrenales; cf. *Gloses sur le Timée*, en edición de PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, París, 1938, pág. 168, 20-23.

[173] Sobre la fortuna de Orígenes en el Medievo, cf. J. LECRECQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, París, 1957, págs. 93-96; H. DE LUBAC, *L'Origène latin*, en *Exégèse médiévale*, I, París, cap. 4 (págs. 221-304).

[174] Cf. PEDEN (1985), págs. 64-65; J. LE GOFF, «Les Rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval», en *Pour un autre moyen âge*, París, 1977, págs. 305-306; «Le Christianisme et les rêves (II^e^-VII^e^ siècles)», en T. GREGORY (ed.), *I sogni nel Medievo*, Roma, 1985, págs. 171-215.

[175] Cf. PEDEN (1985), pág. 65; Cf. HÜTTIG (1990), págs. 118-119.

[176] En el *Polycraticus* (VIII 10).

[177] Cf. C. CH. J. WEBB, «On some fragments of the *Saturnalia*», *Classical Review* 11 (1897), 441.

[178] Otro ejemplo de combinación de fuentes en una misma obra: el *Liber Thesauri Occulti* de Paschali Romanus, escrito en latín en Constantinopla en el año 1135, combina el *Comentario* de Macrobio y parte de la *Oneirocritica* de Artemidoro junto con fuentes de la «nueva ciencia» y la *Philosophia Mundi* de Guillermo de Conches. Cf. PEDEN (1985), pág. 65.

[179] Cf. J. L. LOWES, «The *Second Nun's Prologue*, Alanus, and Macrobius», *Modern Philology* 15(1917), 193-202.

[180] Cf. HÜTTIG (1990), págs. 119-130; SILVESTRE (1963), págs. 177-178.

[181] Cf. HÜTTIG (1990), págs. 131-136.

[182] Cf. HÜTTIG (1990), págs. 136-138.

[183] Cf. SILVESTRE (1958), págs. 129-132; (1963), págs. 171-174; HÜTTIG (1990), págs. 138-141.

[184] Cf. RODNEY M. THOMSON, «The Reading of William of Malmesbury», *RBen* 85 (1975), 362-402 (esp. págs. 374 y 381).

[185] Cf. HUNT (1981-82), págs. 211-227; H. D. AUSTIN, «The sources of Uguccione's Illustrative Quotations», *MedHum* 4 (1946), 104-106.

[186] Cf. SILVESTRE (1963), págs. 178-179; HÜTTIG (1990), pág. 144.

[187] Macrobio (*Com.* I 8) es uno de los principales transmisores a los moralistas medievales de las teorías neoplatónicas sobre la definición y clasificación de las virtudes; cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, III, Gembloux, 1949, págs. 99-150 («Les premières definitions et classifications des vertus au moyen âge») y págs. 153-194 («Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les theologiens de 1230 à 1250»); R. BARON, «A propos des ramifications des vertus au XII^e siècle», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* XXIII (1956), págs. 19-39.

[188] *Epistola ad peripateticos* 7 (J. TOLAN (ed.), *Petrus Alfonsi and his medieval readers*, Gainesville-Tallahasee, University Press of Florida, 1993, págs. 163-181).

[189] Cf. HÜTTIG (1990), págs. 147-153.

[190] Cf. HÜTTIG (1990), págs. 153-165.

[191] Cf. HÜTTIG (1990), pág. 165.

[192] Cf. HÜTTIG (1990), pág. 166.

[193] W. H. V. READE, «Philosophy in the Middle Ages», en *The Cambridge Medieval History*, V, pág. 790.

[194] Para la difusión de esta teoría del gran océano ecuatorial, original de Crates de Malo (s. II a. C.), y la importancia de Macrobio en su transmisión, cf. J. K. WRIGHT, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades*, Nueva York, 1925, págs. 18-19, 56, 158-159.

[195] Cf. J. L. E. DREYER, *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler*, Cambridge, England, 1906, pág. 207; ÍDEM, «Medieval Astronomy», en C. SINGER (ed.), *Studies in the History and Method of Science*, II, Oxford, 1921, pág. 103.

[196] Cf. G. H. T. KIMBLE, *Geography in the Middle Ages*, Londres, 1938, pág. 11.

[197] Cf. TH. WHITTAKER (1923), págs. 160 y 386; E. H. WARMINGTON, *The Ancient Explorers*, Nueva York, 1929, pág. 192; JOHN KIRTLAND WRIGHT, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades*, Nueva York, 1925.

[198] *Instituciones divinas* III 24.

[199] *La ciudad de Dios* XVI 9.

[200] Cf. M. L. W. LAISTNER, *Thought and Letters in Western Europe 500-900*, Londres, 1931, págs. 135-146; WRIGHT (1925), págs. 56-57; J. OLIVER THOMSON, *History of Ancient Geography*, Berlín, 1950, pág. 386; DUHEM (1915), págs. 64-65; L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, I, Nueva York, 1923, págs. 480-481.

[201] Cf. WRIGHT (1925), págs. 121-122; M. C. ANDREWS, «The Study and Classification of Medieval Mappae Mundi», *Archaeologia* 75 (1925), 71 ss.

[202] Cf. HÜTTIG (1990), págs. 167-169.

[203] Cf. E. GRANT, *A Source Book in Medieval Science*, Cambridge, Massachusetts, 1974, págs. 791 ss. Para el significado de Macrobio en la historia de la medicina, sobre todo por los *Saturnalia*, cf. M. NEUBURGER, «Die Medizin im Macrobius und Theodoretus», *Janus* 28 (1924), 155-172.

[204] Curiosamente, recorriendo el camino a la inversa, el teólogo bizantino Máximo Planudes (*c.* 1260-1320) tradujo al griego el *Sueño de Escipión* de Cicerón y el *Comentario* de Macrobio.

[205] PH. M. SCHEDLER, *Beiträge zur Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters* (Diss., Friburgo, 1913), Münster, 1916; G. RABUSE, *Der kosmiche Aufbau der*

Jenseitreiche Dantes, Graz-Colonia, 1958; «Dantes Jenseitsvision und das *Somnium Scipionis*», *Wiener Studien* 72 (1959), 144-164; «Dantes Antäus-Episode, der Höllendgrund und das *Somnius Scipionis», Archiv für Kulturgeschichte* 43 (1961), 18-51; «Macrobio», en *Enciclopedia Dantesca*, III, Roma, 1971, págs. 757-759; cf. asimismo FRIEDRICH C. SCHLOSSER, *Universalhistorische Uebersicht der Geschichte der alten Welt und ihrer Kultur*, Frankfurt, 1834, Pt. 3, § 4, pág. 9; F. X. Kraus, *Dante*, Berlín, 1897, págs. 363 y 426.

206 Cf. J. STRZELCZYK, «Macrobiusz w sredniowieczu», *Studia Zródloznawcze* 17 (1972), 147-157. Para el conocimiento que Dante tenía de Platón, cf. A. PÉZARDS, «Regards de Dante sur Platon et ses mythes», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 29 (1954), 173 ss.

207 F. J. E. RABY, «Some Notes on Dante and Macrobius», *Medium Aevum* 35 (1966), 117-121.

208 Cf. R. CRESPO, «Da Macrobio al 'Novelllino'», *Studi Medievali* 18.1 (1977), 227-230: HÜTTIG, *op. cit*. (1990), pág. 169.

209 *De vita solitaria*, I, págs. 340-342 (edición de G. MARTELLOTTI, Milán, 1955). Cf. CL. ZINTZEN, «Römisches und Neuplatonisches bei Macrobius», en P. STEINMETZ (dir.), *Politeia und Res Publica. Beiträge... dem Andenken R. Starks gewidmet*, Palingenesia IV, Wiesbaden, 1969, págs. 357-376; ÍDEM (1988), págs. 421-427; P. COURCELLE, (1958), págs. 229 ss.; ÍDEM, *Connais-toi toi-méme. De Socrate à Saint Bernard*, París (1974), págs. 557 ss.; J. E. SANDYS, *A History of Classical Scholarship*, I, Nueva York-Londres, 1967 (Cambridge, 1921^{3}), pág. 633.

210 *De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia*, pág. 752 (ed. MARTELLOTTI). Macrobio figura, junto con Gelio, en el apartado de *exempla* de una lista de libros favoritos de Petrarca, conservada en una hoja volante de un manuscrito de París (lat. 2201); cf. REYNOLDS-WILSON (1995), pág. 130.

211 Cf. ZINTZEN (1988), págs. 418-421.

212 Por ejemplo, *De laboribus Herculis*. págs. 529, 17-530, 26 (edición de B. L. ULMAN, Zúrich, 1951), donde Salutati formula la teoría del *descensus animae* según Macrobio, *Comentario* I 10, 9-15.

213 Cf. MARTÍN DE RIQUER, *Historia de la literatura catalana*, Part Antiga, vol. II, Barcelona: Ariel, 1964 (1984^{4}), pág. 342.

214 Cf. BERNAT METGE, *Lo somni*, en MARTÍN DE RIQUER (ed.), *Obres de Bernat Metge*, Barcelona, 1959, págs. 17-20.

215 Cf. A. C. DE LA MARE, «The Return of Petronius to Italy», en J. J. G. ALEXANDER, M. T. GIBSON (eds.), *Medieval Learning and Literature. Essays presented to R. W. Hunt*, Oxford, 1976, pág. 229, nota 3.

216 Cf. DE LA MARE (1976), pág. 247. Para la mención de Macrobio en los manuscritos humanísticos, cf. P. O. KRISTELLER, *Iter Italicum* 3.2, Londres, 1987, Index.

217 Cf. W. BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Berna-Múnich, 1980, pág. 315.

218 Cf. ZINTZEN (1988), págs. 428-431; P. O. KRISTELLER, *Die Philosophie des Marsilio Ficino* (Das Abendland, Neue Folge 1), Frankfurt a. M., 1972 (= Nueva York, 1943); véase asimismo su *Index* con los autores citados por Ficino, en pág. 406.

219 Para la interpretación alegórica de la *aurea catena* homérica, cf. *Theol. Plat*. II 239 MARCEL y *Com*. I 14, 15; para la teoría de la virtud, cf. *Theol. Plat*. III 268 MARCEL y *Com*. I 8, 3-13.

220 C. R. LIGOTA, «L'influence de Macrobe pendant la Renaissance», en *Le Soleil à la Renaissance. Sciences et mythes. Colloque international tenu en avril 1963* (Université libre de Bruxelles. Travaux de l'Institut pour l'Étude de la Renaissance et de l'Humanisme), Bruselas-París, 1965, págs. 475 ss.

221 P. LOHE, en su edición de Landino (Florencia, 1980) registra casi cincuenta pasajes de Macrobio.

222 P. LOHE (1980), págs. 153-155.

223 No obstante, Landino, pese a su interpretación particular de la *virtus civiles* en el ámbito político, también conocía el sentido original de las *politikaí aretaí* platónicas y neoplatónicas, esto es, como virtudes destinadas a preservar el derecho en las relaciones humanas y reducir el vicio; cf. LANDINO, *Disputationes Camaldulenses*, pág. 23, 24 ss. (LOHE), pasaje conectado con MACROBIO, *Comentario* I 8, 7.

224 En su comentario a Dante, Landino utiliza de nuevo un esquema de sólo tres grados de virtudes; cf. M.

LENTZEN, *Studien zur Dante-Exegese Cristoforo Landinos* (Studi Italiani, 12), Colonia-Viena, 1971, págs. 77 ss. No obstante, Landino conocía las *virtutes exemplares*, pues las menciona en el tratado *De anima* (1471); cf. *De anima* III, ed. G. GENTILE, Studi sul Rinascimento, Florencia, 1923, págs. 58-59. Por su parte, también Ficino habla de un sistema de tres grados de virtudes en su prédica *De laboribus ac aerumnis D. Pauli Apostoli* (FICINO, *Opera* I 484).

225 Cf. FICINO, *Theol. Plat.* III 123 (MARCEL).

226 A este declive no es tampoco ajeno el renacer del estudio del griego, lo cual afectó igualmente a otro neoplatónico incluso más popular que Macrobio en la Edad Media, Boecio; cf. GLOVER (1901), pág. 187, n. 1.

227 Aquí cabe citar, en primer lugar, la colección de *Apotegmata* de Erasmo de Rotterdam y los tratados paremiológicos contenidos en las obras de PEDRO MEXÍA (*Silva de varia lección*), Juan de Mal Lara (*Filosofía vulgar*) y JUAN DE TIMONEDA (*Buen Aviso, Portacuentos, Sobremesa* y *Alivio de caminantes*). Cf. M. P. CUARTERO SANCHO, *Fuentes clásicas de la literatura paremiológica española del siglo XVI*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1981.

228 Para este tema, que será tratado ampliamente en un trabajo aparte, resultan útiles los siguientes estudios: J.-P. BOREL, *Quelques aspects du songe dans la littérature espagnole*, Baconnière, Boudry-Neuchâtel, 1965; A. C. SPEARING, *Medieval Dream-Poetry*, Cambridge University Press, 1980; STEVEN R. FISCHER, «Dreambooks and the Interpretations of Medieval Literary Dreams», *Archiv-für-Kulturgeschichte*, Colonia, 1983, págs. 1-20; H. GOLDBERG, «The Dream Report as a Literary Device in Medieval Hispanic Literature, *Hispania* 66 (1983), 21-31; J. PALLEY, *The ambigous mirror: dreams in spanish literature*, Valencia: Albatros hispanófila, 1983; ALISON M. PEDEN, «Macrobius and Medieval Dream Literature», *Medium Aevum* 54 (Oxford, 1985), 59-73; JACQUES JOSET, «Sueños y visiones medievales», *Atalaya* 6 (1995), 51-70; ÍDEM, «Cuatro sueños más en la literatura medieval española», *Strumenti Critici* 11.1 (1996), 137-146; K. LYNCH, *The High Medieval Dream Vision. Poetry, Philosophy, and Literary* Form, Standford University Press, 1988; R. VALDÉS, *Los «Sueños y Discursos» de Quevedo: el modelo del sueño humanista y el género de la sátira menipea*, Universidad Auttónoma de Barcelona, 1990; T. GÓMEZ TRUEBA, *El sueño literario en España. Consolidacion y desarrollo del género*, Madrid: Cátedra, 1999; J. ACEBRÓN RUIZ, *La aventura nocturna. Claves del sueño en la literatura castellana medieval y del siglo XVI*, Tesis Doctoral inédita, Universidad de Lérida, 2001.

229 Para la historia de la trasmisión medieval del *Comentario* de Macrobio, léase B. C. BARKER-BENFIELD, «Macrobius. Commentary on Cicero's *Somnium Scipionis*», en L. D. REYNOLDS (ed.), *Text and Transmisión. A Survey of the Latin Classics*, Oxford: Clarendon Press, 1983 (reimpr. 1998), págs. 222-232.

230 Estos cinco códices son: *Paris, lat. 6370* (francés, s. IX in.); *Paris, lat. 6371* (¿francés?, s. XI), *Troyes 514* (francés, s. XII ex.), *Cambridge, Corpus Christi College 71* (escrito en St. Albans, s. XII); *Paris. lat. 6367* (escrito probablemente por R. DE FOURNIVAL, s. XIII).

231 L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, I-VI, Nueva York, 1923-1941.

232 Para una lista de los más importantes manuscritos, cf. M. MANITIUS, *Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen*, Leipzig, 1935, págs. 227-232 (describe 93 mss.: 38 alemanes; 28 franceses; 11 ingleses; 12 italianos; 4 españoles); LUDWIG VON JAN, *Macrobius. Opera quae supersunt*, Leipzig-Quedlinburg, 1848, 1, LXII-LXXIX; prefacio de la edición Teubneriana de J. WILLIS (Stuttgart-Leipzig, 1994 = 1970[2]); N. MARINONE, *Macrobio Teodosio. I Saturnali*, Turín, 1967, págs. 62 ss. En BARKER-BENFIELD (*op. cit.* [1983], pág. 224), se maneja la cifra de 230 mss. del *Comentario y* 130 de las *Saturnales*, entre los siglos IX al XV.

233 BARKER-BENFIELD, en REYNOLDS (1983, reimpr 1988), pág. 224.

234 Tal es la hipótesis de A. CAMERON ([1966], 25-38).

235 *Paris, lat. 6371*, s. XI; *Firenze Laur. S. Croce 22 sin. 9*, s. XI; *B. L. Egerton 2976*, s. XII *in*.

236 *Paris, lat. 6370*, s. IX *in; Paris, lat. 16677*, s. X ex./s. XI *in*.; *Vat. lat. 4200* (s. XIV); cf. A. LA PENNA, «Note sul testo dei *Commentarii* di Macrobio», *Annali della Scuela Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, 2 (1951), 239-254 (a propósito de *Paris, lat. 16677*).

237 El décimo ms. que contiene la subscripción (Aachen, Ludwig Collection XII 4, antes Phillipps 1287 y H. D. Horblit Collection, Germany, s. X ex./XI in.) está tan enmendado que es dificil definir su filiación textual

original.

238 Se conservan seis manuscritos del s. IX: *Paris, lat. 6370*; *Paris, lat. 16677*; *Paris, lat. Nouv. Acq. 454; Colonia, Dombibl. 186; Leiden*, Voss. *Lat. F. 12β + F. 122 + British Library 15. B. XII, f 1-2; Berna, 347 + 357 + 330 + Leiden, Voss. Lat. Q.30, ff. 57-58 + Paris. Lat. 7665.*

239 Cf. A. LA PENNA, «Le *Parisinus Latinus 6370* et le texte des *Commentarii* de Macrobe», *Revue de Philologie* 24 (1950), 177-187; E. K. RAND-L. W. JONES, *The earliest book of Tours with supllementary description of the other manuscripts of Tours*, Cambridge, Mass., 1934, págs. 100-101, núm. 70a.

240 Los otros tres códices son: *Vat. Reg. lat. 1587 ff. 65-80 + Paris. lat. 16677*[9]; *Leiden, Voss. Lat. F. 12β + F. 122 + Brit. Libr. Royal 15.B. XII, ff. 1-2*; *París. Lat. nouv. acq. 454*. Cf. B. C. BARKER-BENFIELD, «A ninth-century manuscript from Fleury: Cato de senectute cum Macrobio», *Medieval Learning and Literature. Essays presented to R. W. Hunt*, Oxford, 1976, págs. 145-165.

241 Cf. É. PELLEGRIN, «Les Manuscrits de Loup de Ferrières», *BEC* 115 (1957), 5-31 (esp. págs. 6 y 11).

242 El texto de Macrobio menciona expresamente cinco diagramas circulares, que son reproducidos, con mayor o menor fidelidad, en las mayoría de los manuscritos, en lugares específicos del texto: 1) El movimiento de los siete planetas dentro de los signos del Zodíaco (*Com*. I 21, 4/5, *dicetur. / Atque*); 2) «La caída de la lluvia fuera de la Tierra», un imposible que ilustra lo que hoy en día llamaríamos la fuerza de la gravedad (al final del libro I); 3) Las cinco zonas de la Tierra (*Com*. II 5, 15/16, *addetur. / Licet*); 4) Las cinco zonas del cielo sobre las de la Tierra, con la eclíptica (*Com*. II 7, *6/7, perustam. / Et*); 5) Mapamundi que muestra las mareas del Océano (*Com*. II 9, 7/8, *perseverat*. / *Quod*); cf. BARKER-BENFIELD, en REYNOLDS (1983, reimpr. 1988), pág. 232. Una lista de manuscritos que contienen este mapamundi se puede consultar en M. DESTOMBES, *Mappemondes A. D. 1220-1500* (*Imago Mundi*, Suppl. IV, *Monumenta Cartographica Vetustiori Aevi*, 1), Amsterdam, 1964, págs. 43-45; 85-95. Para una reproducción facsimilar del mapamundi macrobiano contenido en el códice *Parisinus Latinus 6370*, s. IX, puede consultarse en CARLOS SANZ, *Primera reproducción del mundo con dos hemisferios en el siglo IX, concebido por Macrobio*, Madrid, Imprenta Aguirre, 1966 (Publicaciones de la Real Sociedad Geográfica, 455). Para la difusión en la época medieval de la representación transmitida por Macrobio, cf. A.-D. VON DEN BRINQUEN, «Die Kugelgestalt der Erde in der Kartographie des Mittelalters», *Archiv für Kulturgeschichte* 58 (1976), 77-95.

243 ARMISEN-MARCHETTI (2001), págs. LXII-LXXXVIII (*stemma* en pág. LXXXVII). Selecciona ocho manuscritos. Entre ellos los seis del s. IX: *Paris. lat. 6370* (S); *Paris. lat. 16677* (E); *Paris. lat. Nouv. Acq. 454* (A); *Colonia, Dombibl. 186* (K); *Leiden, Voss. Lat. F. 12β+F. 122+British Library 15. B. XII, f. 1-2* (V); *Bern. 347+357+330+Leiden, Voss. Lat. Q.30, ff. 57-58+Paris. lat. 7665* (N). A éstos añade, uno del s. X: *Bruxellensis 10146* (X), y otro alemán del s. XI: *Londres, British Library, Harleianus 2772+München Clm 23486, ff. 1-2* (H).

244 Para la historia del texto del *Sueño*, cf. E. BRÉGUET, *Cicerón. La République*, París, Belles Lettres, 1989[2] (= 1980), págs. 158-162.

245 K. ZIEGLER, «Zu text und Textgeschichte der Republik Ciceros», *Hermes* 66 (1931), 279 ss.; cf., asimismo, A. RONCONI, *Cicerone. Somnium Scipionis*, Florencia, 1966, pág. 37; M. SICHERL, «De Somnii Scipionis textu constituendo, I, De natura memoriae Macrobianae», *Rheinisches Museum*, 1959, págs. 266-286.

246 Una lista exhaustiva de manuscritos del *Somnium* hasta el final del s. XII (esto es, en su mayoría del *Somnium* acompañando al *Comentario* de Macrobio), fue publicada por B. MUNK OLSEN, «Quelques aspects de la difusion du *Somnium Scipionis* de Cicéron au moyen âge (du ix[e] au xii[e] siécle)», *Studia Romana in honores Petri Krarup Septuagenarii*, Copenhague, 1976, págs. 146-153.

247 Las penosas condiciones de la transmisión del texto de la *República* son descritas en la edición de E. BRÉGUET, París: Belles Letras, 1989[2] (= 1980), págs. 150 ss.

248 ARMISEN-MARCHETTI (2001), págs. XXVI-XXVII.

249 *Catalogue général des manuscrits des bibliothéques publiques de France*, X (1889), pág. 104.

250 En *Wochenschrift für klassiche Philologie* 12 (1895), 681-689.

251 W. M. LINDSAY, «A Bodleian Manuscript of Macrobius», *Classical Review* 14 (1900), 260-261.

252 A. LA PENNA (1950), págs. 177-187; ÍDEM, «Note sul testo dei *Commentarii* di Macrobio», *Annali*

della Scuela Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia, 2 (1951), 239-254.

BIBLIOGRAFÍA

Repertorios bibliográficos

P. DE PAOLIS, «Macrobio 1934-1984», *Lustrum* 28-29 (1986-1987), 107-249, y 30 (1988), 7-9.

L. FIOCCHI, «Rassegna di studi macrobiani (1969-1979)», *Bolletino de Studi Latini* 12 (1982), 34-85.

Ediciones y traducciones

M. ARMISEN-MARCHETTI, *Macrobe. Commentaire au songe de Scipion. Livre I. Texte établi, traduit et commenté*, París, Les Belles Lettres, 2001.

—, *Macrobe. Commentaire au songe de Scipion. Livre II. Texte établi, traduit et commenté*, París: Les Belles Lettres, 2003.

MACROBIO, AMBROSIO AURELIO TEODOSIO, *In somnium Scipionis, Lib. II; Saturnalium, Lib. VII; ex variis, ac vetustissimis codicibus recogniti & aucti*, Universitat de València.

A. MAGARIÑOS, *Cicerón. Sueño de Escipión*, Madrid, C.S.I.C., 1950[2].

C. DE LA MAZA, *Comentarios de Macrobio sobre el sueño de Escipión* (La Puerta, núm. 97), 1995.

M. REGALI, *Commento al 'Somnium Scipionis'*, Introduzione, testo, traduzione e note, I-II, Pisa, Giardini editori (Biblioteca di Studi Antichi, 38 y 58), 1983 y 1990.

L. SCARPA, *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentariorum in Somnium Scipionis libri duo*, Introduzione, testo, traduzione e note, Padua, Liviana Editrice, 1981.

W. H. STAHL, *Macrobius, Ambrosius Aurelius Theodosius. Commentary on the Dream of Scipio by Macrobius*, translated with an Introduction and Notes, Nueva York, Columbia University Press (Records of Civilization, Sources and Studies, 48), 1990[2] (= 1952).

J. WILLIS, *Ambrosii Theodosii Macrobii 'Saturnalia': apparatu critico instruxit 'In Somnium Scipionis commentarios' selecta varietate lectionis ornavit Iacobus Willis*, I-II, Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1963, 1970[2] (*cum addendis et corrigendis*); Stutgardiae-Lipsiae: B. G. Teubner, 1994.

Estudios

G. A. ALBERTI, «Macrobio e il testo del *Somnium Scipionis», Studi Italiani di Filologia Classica* 33 (1961), 163-184.

P. ALIETO, *Lucrezio in Macrobio: addattamenti al testo*, Messina, Casa Editrice G. D'Anna, 1977 (Biblioteca di Cultura Contemporanea, 126).

P. ANGELUCCI, «La tipologia macrobiana dei rapporti tra poeta e modelle nella poesia esametrica latina», *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 26 (1984), 93-115.

A. BALBO, «Le letture ciceroniane di Macrobio», *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali* 20 (1996), 259-328.

—, «La Presenza di Cicerone nel trattato *De verborum Graeci et Latini differentiis vel societatibus*», en AA.VV., *De tuo tibi. Omaggio degli allievi a Italo Lana*, Bolonia, 1996, págs. 439-450.

B. C. BARKER-BENFIELD, «Macrobius. Commentary on Cicero's *Somnium Scipionis*», en L. D. REYNOLDS (dir.), *Text and Transmisión. A Survey of the Latin Classics*, Oxford, Clarendon Press, 1983 (reimpr. 1998), págs. 222-232.

M. BEVILACQUA, *Introduzione a Macrobio*, Collezione di studi e testi diretta da M. Marti e A. Vallone, 17, Lecce, 1973.

P. BOYANCÉ, *Études sur le Songe de Scipion*, Limoges: Bibliothèque des Universités du Midi, 1936.

F. O. BRANTLEY, «Sancho's Ascent into the Spheres», *Hispania* (Marzo 1970), 47-45.

PH. BRUGISSER, «Précaution de Macrobius et datations de Servius», *Museum Helveticum* 41 (1984), 162-173.

K. BÜCHNER, *Somnium Scipionis. Quellen. Gestalt. Sinn*, Wiesbaden, 1976.

R. CALDINI MONTANARI, *Tradizione medievale ed edizione critica del Somnium Scipionis*, Florencia, 2002.

ALAN CAMERON, «The Date and Identity of Macrobius», *Journal of Roman Studies* 56 (1966), 25-38.

—, «Macrobius, Aviénus and Avianus», *Classical Quaterly* 17.2 (1967), 385-399.

—, «Paganism and Literature in Late Fourth Century Rome», en *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité classique*, 23, Ginebra, 1977, págs. 1-30.

A. CHASTAGNOL, «Les Espagnols dans l'aristocratie gouvemementale à l'époque de Théodose», en *Empereurs romains d'Espagne (Colloques internationaux du C.N.R.S.)*, Paris, 1965, págs. 269-292.

S. T. COLLINS, *The Interpretation of Virgil with Special Reference to Macrobius*, Oxford, 1909.

P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident: de Macrobe à Cassiodore*, París,: Boccard, 1948[2] (Bibliothèque des Écoles française d'Athènes et de Rome, 159).

—, «Nouveaux aspects du platonisme chez Saint Ambroise (III: Ambroise lecteur de Macrobe)», *Revue des Études Latines* 34 (1956), 205-239.

—, «La posterité chrétienne du 'Songe de Scipion'», *Revue des Études Latines* 36 (1958), 205-234.

—, «L'humanisme chrétien de Saint Ambroise», *Orpheus* 9 (1962), 21-34.

—, *Connais-toi toi-même: de Socrate à Saint Bernard*, I-III, París, 1974-1975.

—, *Lecteurs païennes et lecteurs chrétiens de l'Énéide, Part I: Les témoignages littéraires*, París: Institut de France, 1984 (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, n.s. 4).

R. CRESPO, «Da Macrobio al 'Novelllino'», *Studi Medievali* 18.1 (1977) 227-230.

R. CRISTHCU-OCHESANU, «Controverse recente cu privire la cronologia lui Macrobius», *Studii Clasice* 14 (1972) 231-237.

M. CRISTIANI, «Sogni privati e sogni pubblici: Macrobio e il platonismo politico», *Studi Storici* 27 (1986), n. 3, págs. 685-699.

F. CUMONT, «Comment Plotin détourna Porphyre du suicide», *Revue des Études Grecques* 32 (1919), 113-120.

—, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1929.

—, *Lux perpetua*, París, 1949.

E. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, II, México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1976 (= 1948), págs. 628-630: «Macrobio».

CH. DAHLBERG, «Macrobius and the Unity of the *Roman de la Rose», Studies in Philologie* 58 (1961), 573-582.

J. A. DANE, «*Integumentum* as Interpretation: Note on William of Conches's Commentary on Macrobius (I 2, 10-11)», *Classical Folia* 32 (1978), 201-215.

H. DE LEY, «De nederlaging van de ziel in de filosofie van Noemenios», *Studia Philosophica Gandensia* 1 (1963), 155-198.
—, «Le traité sur l'emplacement des Enfers chez Macrobe», *L'Antiquité Classique* 36 (1967), 190-208.
—, *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius, In Somn. I, c. 12*, Bruselas: Latomus, 1972 (Collection Latomus, 125).
P. DE PAOLIS, «Alcuni problemi di tradizione manoscritta dei *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio», *Sileno* 8 (1982), 83-101.
—, «Il *Somnium Scipionis* nel linguaggio filosofico di Macrobio», en *La langue latine, langue de la philosophie*. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza» (Rome, 17-19 mai 1990), École française de Rome, 1992, págs. 233-244.
D. DESROSIERS-BONIN, «Le *Songe de Scipion* et le *Commentaire* de Macrobe à la Renaissance», en *Le Songe à la Renaissance*, Saint-Étienne, 1990, págs. 71-81.
M. DI PASQUALE BARBANTI, *Macrobio. Etica e psicologia nei 'Commentarii in Somnium Scipionis'*, Bonanno, Catania: C.U.E.C.M., 1988.
M. A. ELFERINK, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Philosophia antiqua. A series of monographs on ancient philosophy, v. 16, Leiden, E. J. Brill, 1968.
W. ENSSLIN, «Macrobius», *RE* 14, 1 (1928), 169.
J. FLAMANT, «La technique du banquet dans les Saturnales de Macrobe», *Revue des Études Latines* 46 (1968), 303-319.
—, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e^ siècle*, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, 58, Leiden, E. J. Brill, 1977.
—, «Éléments gnostique dans l'oeuvre de Macrobe», en *Studies in gnosticism and hellenistic religions presented to Gilles Quispel*, Leiden, 1981, 131-142.
—, «Macrobe: une langue philosophique?», en *La langue latine, langue de la philosophie*, Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza» (Rome, 17-19 mai 1990), École française de Rome, 1992, págs. 218-232.
M. FRENSCHKOWSKI, «Macrobius», en TRAUGOTT BAUTZ (dir.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchlexicon*, Band V (1993), Spalten 544-547 (http://www.bautz.de/bbkl/m/macrobius.shtml).
M. FUHRMANN, «Macrobius und Ambrosius», *Philologus* 107 (1963), 301-302.
M. D. GALLARDO LÓPEZ, *El género simposíaco hasta las Saturnales de Macrobio*, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1973 (Extractos de Tesis Doctorales, v. 72).
C. GARRIDO LÓPEZ, *La lengua de Macrobio*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, D. L. (Colección Tesis Doctorales; 1/85 y 163/90), 1984.
T. R. GLOVER, *Life and letters in the fourth century*, Cambridge 1901.
G. GOETZ, *Commentatiuncula Macrobiana*, Jena, 1890.
J. R. GONZÁLEZ, «Los sueños proféticos del *Palmerín de Olivia* a la luz de los *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio», *Stylos* 7 (1998), 205-264.
H. GÖRGEMANNS, «Die Bedeutung der Traumeinkleidung im *Somnium Scipionis, Wiener Studien* 2 (1968), 46-69.
M. C. GRANADOS FERNÁNDEZ, *Léxico de Macrobio*, Madrid: Universidad Complutense, 1980 (ocho volúmenes).
—, «¿Mateo Evangelista en Macrobio, *Sat*. II 4, 11?», *Emerita* 49 (1981), 361-363.
—, «Macrobio y la Biblia», *Emerita* 53 (1985), 115-125.
C. GUITTARD, «Une tentative de conciliation des valeurs chrétiennes et païennes à travers l'œuvre de Macrobe: syncrétisme et philosophie de l'histoire à la fin du IV" siècle», *Association G. Budé, Actes du IX^e^ congrès* (*Rome, 1973*), París, 1975, págs. 1019-1030.
TH. E. HART, «Chrestien, Macrobius, and Chartrean Science: The Allegorical Robe as Symbol of Textual Design in the Old French Erec», *Mediaeval Studies* 43 (1981), 250-296.
P. HENRY, «Une traduction grecque d'un texte de Macrobe dans le Περὶ μηνῶν de Lydus», *Revue des Études Latines* 11 (1933), 164-171.
—, *Plotin et l'Occident; Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Lovaina, 1934

(Specilegium sacrum Lovaniuense, études et documents, fasc. 15).
P. W. VAN DER HORST, «A Pagan Platonist and a Christian Platonist on Suicide», *Vigiliae Christianae* 25 (1971), 282 ss.
—, «Macrobius and the New Testament. A Contribution to the Corpus Hellenisticum», *Novum Testamentum* 15 (1973), 220-232.
T. HUNT, «Chrestien and Macrobius», *Classical et Mediaevalia* 33 (1981-1982), 211-227.
A. HÜTTIG, *Macrobius im Mittelalter. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der 'Commentarii in Somnium Scipionis'*, Freiburger Beiträge zur Mittelalterlichen Geschichte 2, Frankfurt (Main), 1988; Berna, 1989; Peter Lang, 1990.
E. JEAUNEAU, «Macrobe, source de Platonisme chartrain», *Studi Medievali*, serie terza, 1 (1960), 3-24.
W. R. JONES, «Avianus, Flavianus, Theodosius and Macrobius», en *Classical Studies presented to B. E. Perry, Illinois Studies in Language and Linguistics*, 58, 1969, págs. 203-209.
D. KELLY, *The conspiracy of allusion: description, rewriting, and authorship from Macrobius to medieval romance*, Leiden: E. J. Brill, 1999.
A. LA PENNA, «Le Parisinus Latinus 6370 et le texte des *Commentarii* de Macrobe», *Revue de Philologie* 24 (1950), 177-187.
—, «Note sul testo dei *Commentarii* di Macrobio», *Annali della Scuela Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, 2 (1951), 239-254 (a propósito del códice *Paris lat. 16677*).
C. R. LIGOTA, «L'influence de Macrobe pendant la Renaissance», en *Le Soleil à la Renaissance. Sciences et mythes. Colloque international tenu en avril 1963* (Université libre de Bruxelles. Travaux de l'Institut pour l'Étude de la Renaissance et de l'Humanisme), Bruselas-París, 1965, págs. 463-482.
W. M. LINDSAY, «A Bodleian Ms. of Macrobius», *The Classical Review* 14(1900), 260-261.
H. LINKE, «Ueber Macrobius' Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis*», en *Philologische Abhandlungen, Martin Hertz zum siebzigsten Geburtstage*, Berlín, 1888, págs. 240-256.
J. L. LOWES, «The Second Nun's Prologue, Alanus and Macrobius», *Modern Philology* 15 (1917), 193-202.
R. M. MARINA SÁEZ, J. F. MESA SANZ, *Concordantia Macrobiana. A concordance to the Saturnalia of Ambrosius Theodosius Macrobius*, Hildesheim (u. a.): Olms-Weidmann, 1997, 3 vols. (Alpha-Omega/A, 163).
N. MARINONE, *Elio Donato, Macrobio e Servio commentatori di Vergilio*, Vercelli, 1946.
—, «La cronología di Servio e Macrobio», *AAT* 104 (1969-1970), 181-211.
—, *II Somnium Scipionis Ciceroniano nell'esegesi di Macrobio*, Corsi Universitari, Turín, 1970.
—, «Frammenti di storiografi latini in Macrobio», *Studi Urbinati* 49 (1975), 493-527.
J. MATLOVÁ, «Zum absoluten Ablativ in den Schriften des Ambrosius Theodosius Macrobius», *GP* 8 (1980), 52-65.
S. MAZZARINO, «La politica religiosa di Stilicone», *RIL* 71 (1938), 235-262.
M. D. MCGAHA, «The Influence of Macrobius on Cervantes», *Revue de Literature Comparée* 53 (1979), 462-469.
A. MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford, 1963.
K. MRAS, «Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrhunderts n. Chr.», *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, VI, Jahrg. 1933, págs. 232-288.
M. NEUBURGER, «Die Medizin in Macrobius und Theodoretus», *Janus* 28 (1924), 55-172.
R. A. PACK, «A Medieval Critic of Macrobius's Cosmometrics», *Vivarium* 19 (1981), 146-151.
S. PANCIERA, «Iscrizione senatorie di Roma e dintomi», en *Epigrafía e ordine senatorio. Tai del Colloquio Internazionale A.I.E.G.L.*, Roma, 1982, vol. I, págs. 658-660.
A. M. PEDEN, «Macrobius and the Mediaeval Dream Literature», *Medium Aevum* 54 (1985), 59-73.
L. PETIT, *De Macrobio Ciceronis interprete philosopho*, París, 1866.
A. PIERI, *Lucrezio in Macrobio: adattamenti al testo virgiliano*, Messina (u. a.): D'Anna, 1977 (Biblioteca di Cultura Contemporanea, 114).

F. J. E. RABY, «Some Notes on Dante and Macrobius», *Medium Aevum* 35 (1966), 117-121.

M. REGALI, «La quadripartizione delle virtù nei *Commentarii* di Macrobio», *Atene e Roma* 25 (1980), 166-172.

—, «Importanza e limiti dell'aritmologia nei *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio», en A. Garzya, ed., *Metodologie della recerca sulla tarda antichità. Tai del primo convegno dell'Associazione di studi tardoantichi*, Nápoles, 1989, págs. 483-491.

A. SANTORO, *Esegeti virgiliani antichi* (*Donato, Macrobio, Servio*), Bari, 1964.

M. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters, Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters* 13/1, Münster: Aschendorf, 1916.

A. SETAIOLI, «L'esegesi omerica nel commento di Macrobio al *Somnium Scipionis», Studi Italiani di Filologia Classica* 38 (1966), 154-198.

—, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt am Main, 1995.

M. SICHERL, «De Somnii Scipionis textu constituendo: I. De natura memoriae Macrobianae », *Reinisches Museum* 102 (1959), 266-286.

—, «De Somnii Scipionis textu constituendo: II. Singillatim de quibusdam locis », *Reinisches Museum* 102 (1959), 346-364.

H. SILVESTRE, «Macrobe utilisé par Pseudo-Erigène et par Rupert de Deutz», *Classica et Medievalia* 19 (1958), 129-132.

—, «Une adaptation du commentaire de Macrobe sur le Songe de Scipion dans un manuscrit de Bruxelles», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 37 (1962), 93-101.

—, «Note sur la survie de Macrobe au moyen âge», *Classica et Mediaevalia* 24 (1963), 170-180.

H. SKASSIS, *De Macrobii placitis philosophicis earumque fontibus*, 1915.

A. R. SODANO, «Quid Macrobius de mundi aetemitate senserit quibusque fontibus usus sit», *AC* 32 (1963), 48-62.

—, «Porfirio commentatore di Platone», en *Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, t. XII, Vandoeuvres-Ginebra, 1965, págs. 195-223.

W. H. STAHL, «Astronomy and Geography in Macrobius», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 73 (1942), 232-258.

—, «Dominant Traditions in Early Medieval Latin Science», *Isis* 50 (1959), 95-124.

L. J. SWIFT, «*Somnium Vivis* y el *Sueño de Escipión*», *VI Congreso de Estudios Clásicos. Homenaje a Luis Vives*, Madrid, FUE, 1977, págs. 88-112.

P. WESSNER, «Macrobius», en *Pauly's Real-Encyclopädie der classichen Altertumwissenschaft* 14.1 (1928), coll. 169-198.

T. WHITTAKER, *Macrobius or Philosophy, Science and Letters in the Year 400*, Cambridge, U.K., 1923.

C. ZINTZEN, «Römisches und Neuplatonisches bei Macrobius (Bemerkingen zu πολιτικὴ ἀρετὴ im Comm. in Somm. Scip. I, 8)», en P. STEINMETZ (dir.), *Politeia und Res Publica. Beiträge... dem Andenken R. Starks gewidmet, Palingenesia* IV, Wiesbaden, 1969, págs. 357-376.

—, «Bemerkungen zur Nachwirkung des Macrobius in Mittelalter und Renaissance», en Michael Wissmann, ed., *Roma Renascens. Beiträge zur Spätantike und Rezeptiongeschichte Ilona Opelt in Verehrung gewidmet*, Frankfurt am Main-Bema-Nueva Yok-París, 1988, págs. 415-439.

LIBRO I

PREÁMBULO[1]

PARALELO ENTRE EL *SUEÑO DE ESCIPIÓN*, DE CICERÓN, Y EL MITO DE ER, DE PLATÓN

Entre las obras de Platón y Cicerón, que uno y otro [**1**] compusieron acerca de la República, he constatado, a primera vista, Eustacio, hijo mío, dulzura y orgullo de mi vida, que hay la siguiente diferencia: el primero reguló la organización de la República, el segundo la describió; Platón expuso cómo debería ser, Cicerón cómo la habían instituido sus antepasados[2]. He aquí, no obstante, algo en lo que, sin [2] duda, la imitación ha respetado al máximo la semejanza con el modelo: mientras Platón, en la conclusión de su obra, hace que un personaje devuelto a la vida (que parecía haber abandonado) revele cuál es la condición de las almas despojadas de sus cuerpos, y añade una descripción, no superflua, de las esferas y de los astros, el Escipión de Tulio expone una apariencia de realidad, de significación parecida, que le ha sido inspirada durante el sueño[3].

[3] Pero, qué necesidad tenían, el uno de tal ficción, el otro de semejante sueño, sobre todo tratándose de obras donde hablaban de la constitución de la república, y cuál era el interés, en medio de leyes para gobernar ciudades, por describir círculos, órbitas y esferas, por tratar del sistema[4] de los astros y de la revolución del cielo, me pareció, y tal vez se lo parezca a otros, digno de investigarse, y descartar así la sospecha de que hombres de una sabiduría eminente y que, en la investigación de la verdad, de ordinario no tienen más inspiraciones que las divinas, añadieron a una obra rigurosa algo superfluo.

Sobre este particular, pues, hay que decir antes unas pocas palabras, a fin de que el espíritu de la obra de la que hablamos quede claramente de manifiesto.

[4] Examinando en profundidad la naturaleza de todas las cosas y de todos los actos, Platón advierte, a lo largo del discurso en que se propuso tratar acerca de la organización de la república, que hay que infundir a las almas el amor de la justicia, sin el cual ni la república, ni tampoco un pequeño grupo humano, ni siquiera una modesta casa, podrían subsistir[5]. Se percata, además, de que nada ayudaría tanto a inocular [5] en los corazones esta inclinación por la justicia como el hecho de que no pareciera que su fruto desaparece al mismo tiempo que la vida del hombre. Pero, ¿quién podría demostrar que ésta perdura y sobrevive al hombre, si de antemano no hubiera constancia de la inmortalidad del alma? Una vez acreditada, pues, la eternidad de las almas, comprende, por deducción lógica, que a estas almas desligadas de las ataduras del cuerpo se les ha asignado unos lugares precisos, en consideración a sus buenos o malos méritos. Así, en el *Fedón*[6], una vez devuelta el alma —a la luz de argumentos [6] irrebatibles— a la auténtica dignidad de su inmortalidad, se distinguen, a continuación, los lugares a los que se han hecho acreedores quienes abandonan esta existencia, según la condición que cada individuo, por su modo de vida, se ha impuesto a sí mismo. Así, en el *Gorgias*[7], una vez concluido el debate en defensa de la justicia, Platón nos amonesta, con la gravedad moral propia de la dulzura socrática, acerca del estado de las almas tras abandonar el cuerpo. Pues bien, idéntica doctrina adoptó escrupulosamente, sobre [7] todo, en aquellos volúmenes en los cuales se encargó de modelar la organización de la república. En efecto, después de haber dado la primacía a la justicia, y enseñado que el alma no muere tras abandonar al ser animado, entonces, por medio de aquel relato ficticio (*fabula*)[8] —pues así lo llaman algunos[9]— declaró, al final de la obra, a dónde va el alma tras abandonar el cuerpo, y de dónde viene cuando entra en el cuerpo, a fin de hacer ver que a las almas, dado que son inmortales y destinadas a ser juzgadas, les está reservada, bien una recompensa, si han practicado la justicia, o un castigo, si la han despreciado.

[8] Se observa que Tulio conservó este plan con tanto discernimiento como ingenio: después de haber otorgado, durante el debate, la palma a la justicia en todo ocio y negocio de la república, colocó las sedes sagradas de las almas inmortales y los arcanos de las regiones celestes justo en el punto culminante del remate de su obra[10], indicando a dónde irán, o mejor retomarán, quienes han tratado a la república [9] con prudencia, justicia, fortaleza y templanza[11]. Pero quien revela los secretos, en Platón, es cierto hombre llamado Er, natural de Panfilia, soldado de oficio; herido en combate y dado por muerto, estaba, al cabo de once días, a punto de recibir los últimos honores de la pira, junto con otros que habían perecido con él, cuando, de repente, recobró la vida, o la retuvo, y se puso a contarle al género humano, como quien hace revelaciones públicas, todo lo que había hecho y visto durante los días que había pasado entre una y otra vida.

Aunque Cicerón[12], cómplice, por así decirlo, de la verdad, deplora que los ignorantes se rían de esta ficción, evitó, no obstante, el modelo objeto de necia crítica y prefirió despertar a su narrador en vez de resucitarlo.

MITO Y FILOSOFÍA

Críticas epicúreas al mito platónico

Antes de examinar las palabras del [**2**] sueño, debemos aclarar cuál es la categoría de hombres que, según refiere Tulio, se ríe de la ficción y no teme que a ellos les suceda lo mismo. Pues en tales palabras no pretende que se sobreentienda el vulgo inculto, sino una categoría de hombres ignorantes de la verdad pero que aparentan sabiduría; como que aquellos (era sabido) habían leído tales palabras y las habían criticado con saña. Diremos, pues, quiénes son los que, según Cicerón, [2] ejercieron contra tan gran filósofo cierta ligereza de censura, quién de ellos ha dejado además su acusación por escrito, y por último, qué conviene responder a sus objeciones, al menos por la parte que es necesaria para esta obra. Una vez debilitados éstos, cosa fácil de lograr, todas las dentelladas que ha lanzado o pueda lanzar la envidia, contrariamente a lo que piensa Cicerón, incluso contra el *Sueño de Escipión*, todas quedarán reducidas a la nada.

La escuela entera de los epicúreos, siempre desviada de [3] la verdad con el mismo extravío, y que considera risible lo que ignora, se mofó de este libro venerable y de las cosas serias y sublimes de la naturaleza. Y Colotes[13], el discípulo de Epicuro que más destacaba por su palabrería, escribió en un libro las burlas mordaces que le inspiró este asunto. Pero sus otras críticas injuriosas —puesto que no tienen nada que ver con el sueño, que es el punto de partida de esta exposición— voy a pasarlas aquí por alto; perseguiré aquella calumnia, que si no es impugnada, seguirán compartiendo Cicerón [4] y Platón. Colotes dice que un filósofo no debería inventar una ficción, porque ningún tipo de fabulación cuadra a hombres que profesan la verdad. '¿Por qué —dice— si pretendías enseñamos el conocimiento de las cosas celestes, la constitución de las almas, no lo llevaste a cabo con un relato simple y sencillo? ¿Por qué la introducción de un personaje, la invención de una peripecia inaudita, y la puesta en escena de una ficción como alegato, mancillaron con una mentira el [5] comienzo mismo de la búsqueda de la verdad?[14]. Puesto que estos reproches se profieren a propósito del Er de Platón, pero afectan también al reposo de nuestro Africano, el del sueño —pues, nada más aplicarse la trama, se escogió, en ambos casos, el personaje que se consideró apropiado para hacer

la revelación—, resistamos a la presión del adversario y refutemos su vana argumentación, a fin de que, reducida una sola calumnia a la nada, la acción de uno y otro retenga, como es justo, su dignidad intacta.

Las diferentes categorías de mitos en literatura

La filosofía ni desaprueba todas [6] las ficciones, ni las aprueba todas[15]. Y puesto que se puede fácilmente distinguir cuáles de éstas rechaza de sí y las excluye como profanas lejos del vestíbulo mismo de su debate sagrado, y cuáles, en cambio, admite con frecuencia y con agrado, el análisis debe proceder por divisiones sucesivas. Las *fabulae* —su nombre delata [7] que testimonian falsedad[16]— han sido inventadas tanto para procurar placer a los oyentes, como asimismo para exhortarles a una vida honesta. Agradan al oído bien las comedias, [8] como aquellas que Menandro o sus imitadores pusieron en escena, bien las intrigas repletas de aventuras amorosas imaginarias, a las cuales se dedicó mucho Petronio y con las que se divirtió a veces, para asombro nuestro, Apuleyo[17]. Todo este género de *fabulae*, que sólo promete deleite para los oídos, la discusión filosófica lo excluye de [9] su santuario y lo relega a las cunas de las nodrizas. En cuanto a las *fabulae* que exhortan al intelecto del lector a cierta contemplación de las virtudes, se dividen, a su vez, en dos grupos. Hay algunas donde el argumento se construye a partir de la ficción y donde la progresión misma de la narración se entreteje por medio de mentiras: tal es el caso de las fábulas de Esopo, célebres por la elegancia de la fabulación. En otras, en cambio, el argumento se apoya, ahora sí, sobre la base sólida de la verdad, pero esta misma verdad es presentada por medio de invenciones e imaginaciones, y se habla entonces de narración fabulosa, no de fábula: tal es el caso de los ritos sagrados, de los relatos hesiódicos y órficos sobre la genealogía y aventuras de los dioses[18], o de los pensamientos [10] místicos de los pitagóricos. Pues bien, dentro de esta segunda división que acabamos de explicar, la primera categoría, aquella que se concibe de la falsedad y se narra por medio de la falsedad, es ajena a los libros de filosofía.

La categoría siguiente se divide y escinde a su vez en una nueva distinción. Pues cuando la verdad subyace al argumento y sólo la narración es fabulosa, se descubre más de [11] una manera de narrar la verdad por medio de la ficción. En efecto, o bien el entramado de la narración ha sido compuesto mediante hechos infames, indignos de dioses y monstruosos[19] —por ejemplo, dioses adúlteros, Saturno mutilando las partes pudendas de su padre el Cielo[20], y él mismo, a su vez, destronado por su hijo y aherrojado—, género éste que los filósofos prefieren ignorar por completo[21], o bien el

conocimiento de lo sagrado es revelado bajo el velo piadoso de elementos ficticios y cubierto y revestido de hechos y nombres honestos: y éste es el único género de ficción que admite la cautela del filósofo que trata de lo divino. Así pues, [12] puesto que ni Er en su testimonio ni el Africano en su sueño suscitan injuria alguna al debate, sino que la exposición de las realidades sagradas, conservando intacta la dignidad de su ser, se cubrió con tales nombres, el acusador, instruido al fin y al cabo para distinguir los elementos fabulosos de las fábulas mismas, puede darse por satisfecho.

¿Cuándo están autorizados los filósofos a hacer uso de la ficción?

No obstante, conviene saber que [13] los filósofos no admiten en cualquier debate elementos de ficción, aunque sean lícitos; pero suelen recurrir a ellos cuando hablan del alma, o de las potestades del aire y del éter[22], o de los demás dioses. Por lo [14] demás, cuando el tratado osa elevarse hasta el Dios supremo y soberano universal que los griegos llaman *tó agathón* (el Bien) o *próton aítion* (la Causa Primera), o bien hasta el Intelecto, que los griegos llaman *noûs* y que contiene las formas originales de las cosas, llamadas *idéai* (ideas), intelecto nacido y emanado del Dios supremo[23]; cuando hablan, digo, de estas cosas, Dios supremo e intelecto, no tocan nada ficticio con profundidad, sino que, si tratan de consignar algo acerca de estas realidades que rebasan no sólo el lenguaje sino también el pensamiento humano, recurren a analogías y [15] ejemplos. Así Platón, resuelto a hablar acerca del Bien, no osó decir qué es, pues acerca del mismo no conocía más que una cosa: que es imposible para el hombre conocer su esencia; pero descubrió que, entre los objetos visibles, sólo el Sol era completamente análogo al mismo, y por medio de esta analogía abrió a su discurso un camino para elevarse [16] hacia lo incomprensible[24]. Por la misma razón tampoco los antiguos esculpieron una estatua al *agathón*, cuando las erigieron para los otros dioses, porque el Dios supremo y el intelecto emanado de él están por encima de la naturaleza, tal como están más allá del alma[25]. Sería sacrilegio acceder allí partiendo de ficciones.

Pero cuando se trata de los demás dioses, como he dicho, [17] o del alma, no recurren a elementos de ficción de forma gratuita o por pasatiempo, sino porque saben que la naturaleza detesta mostrarse a la vista y desnuda[26], y tal como ella sustrajo a la percepción humana ordinaria la intelección de ella misma cubriendo y ocultando de diversas maneras las realidades, del mismo modo quiso que sus secretos fuesen tratados por los sabios a través de elementos de ficción. Así, los misterios mismos se encubren con los recovecos de [18] los símbolos, de modo que ni siquiera a los adeptos la naturaleza de tales realidades se les ofrece desnuda, sino que, mientras que los hombres eminentes, y sólo ellos, tienen conocimiento, por medio de la sabiduría, de la verdad

arcana, los demás se contentan, para venerarlos, con los símbolos que protegen el misterio de la vulgaridad[27]. A Numenio[28], en [19] fin, que entre los filósofos destaca por su curiosidad por el esoterismo, unos sueños le revelaron la ofensa que él había cometido contra los dioses, interpretando y divulgando los ritos de Eleusis: le pareció ver a las mismísimas diosas de Eleusis apostadas, con aspecto de prostitutas, ante un lupanar abierto, y como les preguntara, extrañado, las razones de tal actitud desvergonzada impropia de diosas, le respondieron con cólera que era él quien las había arrancado por la fuerza del santuario de su castidad y las había prostituido [20] con todos los que se presentaban. Hasta tal punto las divinidades han preferido siempre que se las conozca y venere tal como la Antigüedad las imaginó para divulgarlas, a saber: atribuyéndoles retratos y estatuas, aunque no tienen nada que ver con tales formas, y edades, aunque ignoran tanto el crecimiento como el decrecimiento, y vestidos y ornamentos [21] diversos, aunque no tienen cuerpos. En consecuencia, el propio Pitágoras, y Empédocles, y también Parménides y Heráclito inventaron ficciones acerca de los dioses, e igualmente Timeo, quien explicó la genealogía divina, conforme a la tradición[29].

TIPOLOGÍA DE LOS SUEÑOS

Tras estos preliminares, y antes de comentar el texto mismo [**3**] del *Sueño*, expongamos primero cuántas clases de sueños han sido descubiertas por la observación (pues los antiguos han definido y regulado la profusión de imágenes que confusamente nos invaden mientras dormimos), a fin de saber a qué género debemos agregar el sueño acerca del cual venimos hablando. De entre todas las visiones que se nos [2] ofrecen en sueños, cinco son las variedades principales, con otras tantas denominaciones[30]. Están, en efecto, según los griegos, el *óneiros*, que los latinos llaman *somnium* (sueño enigmático), el *hórama*, denominado con propiedad *visio* (visión profética); el *chrēmatismós*, que recibe el nombre de *oraculum* (sueño oracular); el *enýpnion*, llamado *insomnium* (ensueño); y el *phántasma*, que Cicerón, cada vez que tuvo necesidad de este término, tradujo por *visum* (aparición)[31].

Los dos últimos, cuando se manifiestan, no vale la pena [3] interpretarlos, porque no proporcionan ningún elemento adivinatorio. Me refiero al *enýpnion* y al *phántasma*[32].

Hay, en efecto, *enýpnion* cuando una preocupación nacida [4] de la opresión del alma, el cuerpo o la fortuna se le presenta a alguien dormido con la misma forma con que le atormentaba despierto: del alma, cuando un enamorado sueña que disfruta del ser amado, o que está privado del mismo, o cuando alguien que teme a una persona que le amenaza con asechanzas o con su poderío sueña, imaginando sus propios pensamientos,

que ataca a tal persona o que huye de ella; del cuerpo, cuando alguien, anegado en morapio o atiborrado de comida[33], se imagina que lo ahoga el hartazgo o que se aligera de la pesadez, o al contrario, cuando, teniendo hambre o sed, sueña que apetece comida o bebida, que la busca, o incluso que la ha encontrado; de la fortuna, cuando alguien se imagina enaltecido con un poder o una magistratura, conforme a sus deseos, o despojado del mismo, conforme [5] a sus temores[34]. Estas visiones y otras parecidas, puesto que, provenientes de una disposición del alma, habían perturbado el reposo del durmiente de la misma manera que lo habían precedido, vuelan al mismo tiempo que el sueño y desaparecen con él[35]. De aquí toma su nombre el ensueño, no porque se tenga la visión durante el sueño —pues esto vale para esta categoría y para las demás— sino porque se le otorga crédito sólo durante el sueño, mientras se tiene la visión; tras el sueño, no deja nada de interés o significación[36].

Que los ensueños son falsos, Virgilio lo dijo expresamente: [6]

Pero los Manes envían hacia el cielo los falsos ensueños[37].

Y llama aquí ‘cielo’ al mundo de los vivos, porque, para los difuntos, pasamos por ser ‘los de arriba’, tal como los dioses para nosotros. También, al describir el amor, cuyo tormento es seguido siempre de ensueños, dice:

… su rostro queda impreso en su corazón,
y sus palabras, y el tormento no da plácido reposo a sus miembros[38].

Y enseguida:

Ana, hermana, ¿qué ensueños me aterrorizan y angustian?[39]

En cuanto al *phántasma*, es decir, la aparición[40], se produce [7] entre la vigilia y el reposo profundo, en esa especie, como se dice, de primera bruma del sueño, cuando uno cree que todavía está despierto pero justo empieza a quedarse dormido, y sueña que ve abalanzándose sobre él o vagando aquí y allá siluetas que difieren de criaturas naturales por la talla o por el aspecto, así como diversas perturbaciones de la realidad, placenteras o tempestuosas. A esta categoría pertenece también el *epiáltēs*, que, según la creencia popular, asalta a los dormidos y los abruma bajo su peso, aplastados y conscientes[41].

[8] Si la recepción de estos dos tipos de sueños no son de ninguna ayuda para conocer el futuro, los otros tres nos instruyen para la facultad de la adivinación.

Hay oráculo, en verdad, cuando, en sueños, un padre o alguna otra persona

venerable e influyente, o un sacerdote, o incluso un dios, revela abiertamente qué va a suceder y qué no, qué hay que hacer y qué hay que evitar[42].

[9] Hay visión cuando alguien sueña algo que sucederá tal cual se le había aparecido en sueños. Sueña que un amigo que reside en el extranjero, en el cual no pensaba, está de regreso, y aquel con quien había soñado viene a su encuentro para abrazarlo. Recibe en sueños un depósito, y por la mañana se le presenta alguien con un ruego, encargándole la tutela de un dinero y confiándole a su fiel custodia objetos que han de ser mantenidos ocultos[43].

[10] Se llama propiamente sueño a aquel que oculta con símbolos y vela con enigmas la significación, incomprensible sin interpretación, de aquello que muestra[44]. No vamos a explicar su naturaleza, pues cada cual la conoce por experiencia. Hay cinco variantes: personal, ajeno, común, público o general. Es personal cuando alguien sueña que él mismo [11] hace o sufre algo; ajeno, cuando se trata de otro; común, cuando se trata al mismo tiempo de él mismo y de otro; público, cuando imagina que algo triste o alegre le ha sucedido a la ciudad, o al foro, o al teatro, o a cualquier edificio o acto público; general, cuando sueña que ha habido algún cambio en los alrededores de la esfera solar o del globo lunar, o bien de otros astros, o del cielo, o de la Tierra entera[45].

El sueño que Escipión cuenta que vio abarca las tres [12] únicas categorías del género original que son creíbles, y tiene que ver con todas las variantes del sueño propiamente dicho. En efecto, es un oráculo, porque Paulo Emilio y Escipión el Africano, ambos padres de Escipión, ambos hombres venerables e influyentes, y vinculados al sacerdocio, le revelaron su futuro[46]. Es una visión, porque vio los parajes donde él habitaría tras su muerte y su futura condición. Es un sueño, porque la altura de las cosas que le fueron reveladas, ocultas por la hondura de la sabiduría, no puede ser accesible para nosotros sin la ciencia de la interpretación.

[13] Tiene que ver asimismo con todas las variantes del sueño propiamente dicho. Es personal, porque Escipión fue transportado en persona hacia las alturas y conoció su propio destino. Es ajeno, porque descubrió el destino reservado a las almas de otros hombres. Es común, porque aprendió que idéntica morada está prevista para él y para los demás hombres de méritos similares. Es público, porque conoció la victoria de su patria, la ruina de Cartago, su triunfo en el Capitolio y la inquietud que causaría una sedición futura[47]. Es general, porque, mirando arriba y abajo, comprendió el cielo, los círculos del cielo, la armonía de su rotación (cosas nuevas y desconocidas para un hombre aún vivo), así como los movimientos de los planetas y de las luminarias, y la geografía de la tierra entera.

[14] Y no se puede decir que el sueño, porque fuera general y público, no era apropiado a la persona de Escipión, en razón de que éste no había obtenido aún la más alta magistratura, antes bien, estaba aún considerado, en palabras suyas, «casi como un

soldado raso»[48]. Se dice, en efecto, que los sueños relativos a la situación del estado no se pueden tener por verídicos, a no ser que los hayan soñado los gobernantes o magistrados, o que muchos ciudadanos, y no uno solo[49], hayan tenido el mismo sueño. Por esta razón, en Homero[50], [15] cuando, en la asamblea de los griegos, Agamenón revela el sueño que había tenido acerca de los preparativos de la guerra, Néstor, que ayudó al ejército con su sabiduría tanto como toda la juventud con su vigor, otorga crédito a sus palabras diciendo: «Tratándose de la situación del estado, hay que otorgar crédito al sueño del rey; pero si este sueño lo hubiera tenido otro, lo rechazaríamos como sin fundamento»[51]. Pero no estaba lejos de la realidad que Escipión, aunque [16] por entonces no había alcanzado aún el consulado ni era el jefe del ejército, viera en sueños la destrucción de Cartago, de la cual él debía ser el responsable, oyera hablar de una victoria del Estado, que se debería a él, y conociera incluso los arcanos de la naturaleza, pues era un hombre no menos extraordinario por su sabiduría que por su valor.

Dicho esto, puesto que al invocar más arriba a Virgilio [17] como testigo de la falsedad de los ensueños, citamos un verso entresacado de la descripción de las puertas gemelas del sueño[52], si acaso alguien quiere preguntar por qué la puerta de marfil está reservada para los sueños falsos y la puerta de cuerno para los sueños veraces, podrá informarse con la ayuda de Porfirio, quien, en sus *Comentarios*[53], a propósito del mismo pasaje que Homero[54] describe siguiendo idéntica [18] distinción, escribe lo siguiente: «Toda verdad está oculta (dice). No obstante, el alma, cuando se libera un poco de las funciones corporales durante el sueño[55], a veces la contempla, a veces la mira pero no la aprehende, y cuando la contempla, no la ve, sin embargo, con una luz franca y directa, sino que se interpone un velo que oculta y oscurece el entramado [19] de la naturaleza». Y Virgilio afirma que esto mismo vale a propósito de la naturaleza, cuando dice:

Observa, pues la nube que ahora, cuando miras, vela
y debilita tu mirada mortal, y te envuelve con húmeda neblina,
la disiparé por completo…[56].

[20] Este velo, cuando durante el sueño permite a la mirada introspectiva del alma llegar hasta la verdad, se considera que es de cuerno, la naturaleza del cual es tal que, si se afina, llega a ser transparente; pero cuando oscurece la visión y le impide la contemplación de la verdad, se piensa que es de marfil, cuya materia es tan densa por naturaleza que, por más que sea pulida hasta el extremo de la delgadez, es opaca a cualquier mirada que intente penetrarla[57].

Después de tratar los géneros y especies entre los cuales [**4**] se encuadra el *Sueño de Escipión*, intentemos ahora, antes de examinar las palabras, esclarecer el sentido y propósito de este sueño, su *skopós*, como dicen en griego[58], y afirmemos que el propósito de la presente obra, como hemos ya sostenido al comienzo de nuestra exposición, consiste en enseñamos que las almas de los hombres que sirvieron bien al estado, tras abandonar los cuerpos, retoman al cielo y allí disfrutan de una dicha eterna.

He aquí, en efecto, la ocasión que empujó a Escipión a [2] contar un sueño que, según su propio testimonio, había mantenido largo tiempo en secreto[59]. Andaba Lelio quejándose de que no se le hubiera erigido ninguna estatua a Nasica en algún lugar público en recompensa por haber dado muerte a un tirano[60], cuando Escipión, entre otras cosas, le replica lo siguiente: «*Aunque para los sabios la más grande recompensa para su virtud es la conciencia misma de haber realizado acciones egregias, esta virtud divina no anhela, sin embargo, estatuas fijadas con plomo ni triunfos con laureles que se ajan, sino ciertas clases de recompensas más estables* [3] *e inmarchitables». «¿Cuáles?»*, pregunta Lelio. Responde entonces Escipión: *«Permíteme, puesto que estamos en el tercer día de estas fiestas, etc.»*[61]. Y luego pasó a narrar el sueño, demostrando que las clases de recompensas más estables e inmarchitables son aquellas que él vio que estaban reservadas en el cielo para los buenos gobernantes de estado; tal como se explica en las siguientes palabras suyas: [4] *«Mas para que seas más diligente en la salvaguarda del estado, entérate, Africano, de lo siguiente: para todos aquellos que hayan salvado, socorrido y engrandecido la patria, hay fijado un lugar particular en el cielo donde ellos disfrutan de una vida eterna y dichosa»*[62]. Y un poco después, al describir cómo es este lugar particular, dice: *«Mas, Escipión, tal como tu abuelo, aquí presente, tal como yo que te engendré, cultiva la justicia y la piedad. Esto es importante cuando se trata de padres y parientes, pero de la máxima importancia cuando se trata de la patria. Esta clase de vida es el camino hacia el cielo, a la unión con aquellos que ya han acabado sus vidas y, libres del cuerpo, habitan el lugar que estás ahora contemplando»*[63], queriendo decir la Vía Láctea (*galaxías*).

[5] Conviene saber, en efecto, que el lugar donde Escipión cree estar durante su sueño es la Vía Láctea, que los griegos llaman *galaxías*; al menos al comienzo de su relato se expresa en estos términos: *Me mostraba Cartago desde un lugar elevado, lleno de estrellas, brillante y luminoso*[64]. Y un poco después dice claramente: *Era aquél un círculo de una brillantez sumamente resplandeciente que destellaba en medio de las estrellas, al que vosotros, tal como lo tomasteis de los griegos, llamáis ‘Orbe Lácteo’. Desde allí, todas las cosas que yo contemplaba me parecían deslumbrantes y*

maravillosas[65]. Sobre esta *galaxías* trataremos de forma más completa cuando hablemos de los círculos celestes[66].

RECAPITULACIÓN DEL PREÁMBULO

Hasta aquí hemos explicado lo siguiente: qué diferencias [**5**] y qué semejanzas hay entre la *República* de Cicerón y la anterior escrita por Platón; por qué Platón añadió a su obra el testimonio de Er, y Cicerón, el sueño de Escipión; qué objeciones hicieron los epicúreos a Platón y cómo se refuta esta débil calumnia; en qué tratados los filósofos admiten narraciones fabulosas, y de cuáles las excluyen completamente. A continuación, hemos añadido, como es debido, qué clases de entre todas las imágenes que se ven en sueños son verdaderas, cuáles falsas. Luego, hemos precisado los tipos de sueños a los cuales pertenece claramente el sueño del Africano, y si cuadraba a Escipión tener tal clase de sueño, y cuál era la opinión expresada por los antiguos acerca de las puertas gemelas del sueño. Además de todos estos asuntos, hemos explicado el sentido y propósito del sueño mismo del cual hablamos, y hemos descrito claramente la región del cielo donde a Escipión le pareció ver y oír en su sueño las cosas que luego contó. Ahora debemos discutir las palabras del *Sueño de Escipión*, no todas ellas, sino aquellas que nos parezcan dignas de investigación.

EXCURSO ARITMOLÓGICO[67]

LA NOCIÓN DE PLENITUD ARITMÉTICA

Primera cita del «Sueño»

[2] El primer pasaje que se presenta a nuestra consideración es aquel en que el abuelo de Escipión dice acerca de los números: *«En efecto, cuando tu edad haya completado siete veces ocho vueltas y retornos del Sol, y estos dos números, considerados, cada uno por una razón diferente, como números plenos*[68]*, hayan completado, en esta revolución natural, la suma marcada para ti por el destino, el estado entero se volverá hacia ti solo y hacia tu nombre: el senado, todos los buenos ciudadanos, los aliados y los latinos pondrán sus ojos en ti; sobre ti, y sólo sobre ti,*

recaerá la salvaguarda del estado; y, para ser breve, como dictador deberás poner en orden la república, si es que logras escapar a las impías manos de tus allegados»[69].

Con razón Cicerón le atribuye aquí a los números la plenitud, [3] pues la plenitud no cuadra propiamente más que a las cosas divinas y celestiales. En efecto, sería incorrecto decir que un cuerpo es pleno, pues al tiempo que se muestra insatisfecho de sí mismo expulsando su sustancia, está ávido de la ajena absorbiéndola[70]. Y aunque esto no le sucede a los cuerpos minerales, no por ello hay que decir que son plenos, sino sólidos, *nastá*[71] en griego. Esta plenitud, pues, es común [4] a todos los números, porque cuando nuestro pensamiento trasciende de nuestro plano al de los dioses, la primera abstracción perfecta se le presenta en números. Entre los números, no obstante, se dice que son plenos en sentido propio (según las modalidades que son esenciales para este tratado) aquellos que tienen el poder de unir cuerpos[72], o se convierten a su vez en cuerpos, o forman un único cuerpo, pero un cuerpo que hay que concebir con la inteligencia, no con los sentidos[73]. Para evitar la mala fama de oscuridad, debemos explicar todo esto buscando la luz de las cosas un poco más lejos.

[5] Todos los cuerpos son delimitados por una superficie y sus extremidades terminan en dicha superficie. Ahora bien, aunque estos límites envuelven siempre los cuerpos de los cuales son límites, son considerados, sin embargo, incorpóreos[74]. Pues, hasta donde se dice que existe un cuerpo, todavía no se piensa en su límite: concebir el límite, es haber dejado [6] de pensar en el cuerpo. Por consiguiente, cuando se pasa de lo corpóreo a lo incorpóreo lo primero que encontramos son los límites del cuerpo; tal es la primera naturaleza incorpórea tras el cuerpo, pero no está ni perfecta ni completamente desligada del cuerpo; en efecto, aunque por naturaleza esté fuera del cuerpo, no aparece, no obstante, sino alrededor del cuerpo. En fin, cuando nombras el cuerpo entero, la superficie está también comprendida en esta palabra. Y aunque la realidad no separa la superficie del cuerpo, sí la inteligencia. Tal como el límite de un cuerpo es la superficie, [7] así los límites de la superficie son las líneas, *grammaí* en griego; y las líneas terminan en puntos[75]. Éstos son los cuerpos llamados 'matemáticos'[76], acerca de los cuales trata con esmero la ingeniosa geometría.

Cuando consideramos esta superficie desde alguna parte [8] del cuerpo, el número de líneas que admite depende de la forma del cuerpo subordinado. Pues, tanto si tiene tres ángulos como el triángulo, como si cuatro como el cuadrángulo, o si muchos ángulos, su superficie está delimitada por tantas líneas como tocan sus extremidades. En este punto debemos [9] recordar que todo cuerpo tiene tres dimensiones: longitud, latitud y altitud. Cuando trazamos una línea hay una sola de estas tres dimensiones, pues hay longitud sin latitud; la superficie, en cambio, que los griegos llaman *epipháneia*, se

extiende a lo largo y a lo ancho, pero carece de altura; con ello ya hemos indicado cuántas líneas limitan esta superficie. Hay cuerpos sólidos, cuando a estas dos dimensiones se añade la altitud[77]; pues, cuando se llenan tres dimensiones, resulta un cuerpo sólido que los griegos llaman *stereós*, tal como el dado que llaman *kýbos*[78].

[10] Pero si quisieras considerar no la superficie de una sola cara sino de un cuerpo todo entero —el cual supongamos que sea un cuadrado, para discutir acerca de un solo cuerpo que baste como ejemplo— se contabilizan ya no cuatro sino ocho ángulos[79]. Tú comprendes esto bien, si imaginas que encima de un cuadrado —como el que arriba hemos descrito— has colocado otro semejante, de manera que la altitud que faltaba a aquel plano, se añade ahora, y al llenarse las tres dimensiones, surge un cuerpo sólido, que los griegos llaman *stereós*, a semejanza del dado que llaman *kýbos*[80].

Es evidente, por tanto, que el número ocho es un cuerpo [11] sólido y está considerado como tal. Si el uno equivale, en geometría, a un punto[81], el dos permite el trazo de una línea (que, como arriba dijimos, es limitada por dos puntos); pero cuatro puntos, dispuestos frente a frente en dos hileras, dos por hilera, forman la figura de un cuadrado, si desde cada uno de los puntos arrojamos una línea hasta el punto situado enfrente. Si, como dijimos, estos cuatro puntos son duplicados y suman ocho, forman dos cuadrados semejantes, los cuales, si se superpone uno sobre el otro, agregando así la altitud, producen la forma de un cubo, que es un cuerpo sólido[82].

Es evidente, por tanto, que el número es anterior a la superficie [12] y a las líneas, a partir de las cuales, como recordábamos, resulta aquella y todas las figuras[83]. En efecto, desde las líneas ascendemos al número, como a algo que precede, de forma que, a partir del número variable de líneas, reconocemos cuáles son las figuras geométricas representadas. Pero ya hemos recordado que la superficie con sus líneas es [13] la primera naturaleza incorpórea después del cuerpo, sin que se deje disociar del mismo, a causa de su perpetua asociación con los cuerpos. Por tanto, lo que precede a la superficie es ya puramente incorpóreo; pero la argumentación anterior ha dejado claro que los números son anteriores a la superficie. Así pues, la primera perfección de incorporeidad está en los números, y ésta es, como ya dijimos, la plenitud de todos los números.

[14] De otra parte existe, como ya hemos observado más arriba, la plenitud de los números que o bien generan un cuerpo, o bien tienen el poder de vincularlos[84], si bien yo no discutiré que hay también otras razones que producen números plenos.

VIRTUDES DEL NÚMERO OCHO

[15] Con lo anteriormente dicho ha quedado demostrado cómo el número ocho genera un cuerpo sólido[85]. Pero en justicia habrá que decir que es además singularmente pleno, porque además de generar cuerpos sólidos, este número es, sin duda, el más apropiado para la propia concordia o armonía celestial, puesto que hay ocho esferas móviles[86], acerca de las cuales se tratará en profundidad más adelante.

Todas las partes, además, de las cuales se compone este [16] número son tales que de la unión de las mismas nace la plenitud. En efecto, el ocho resulta, bien a partir de números que ni son generados ni generan, a saber, la unidad y el siete[87], cuyas cualidades serán descritas más a fondo en su debido lugar[88]; o a partir de la duplicación de ese número que es generado y genera, a saber, el cuatro, pues este número cuatro nace del dos y genera el ocho; o se forma a partir del tres y del cinco; uno de estos números es el primer impar de todos los números; las propiedades del cinco, por su parte, serán abordadas en un próximo capítulo[89]. Los pitagóricos [17] llamaron a este número (el ocho) 'la justicia'[90], porque es el primero de todos que se resuelve de tal manera en números parejamente pares[91], a saber, en dos veces cuatro, que, a su vez, dicha división se resuelve en números asimismo parejamente [18] pares, esto es, en dos veces dos[92]. Por tanto, puesto que la composición del ocho resulta de una pareja de igualdad, y su descomposición retoma en cantidades iguales hasta la unidad, la cual no admite división en cómputo matemático, recibe merecidamente, por causa de esta división en partes iguales, el nombre de 'justicia'. Y puesto que está claro, por todo lo que arriba se ha dicho, en qué medida se fundamenta tanto en la plenitud de sus partes como en la suya propia, con razón se le denomina 'pleno'.

VIRTUDES DEL NÚMERO SIETE

[**6**] Resta por exponer el razonamiento que nos persuada de que también el número siete merece el calificativo de 'pleno'[93].

La combinación de par (ocho) y de impar (siete)

Pero no podemos pasar por este asunto sin antes admirarnos del hecho de que los dos números que, multiplicados entre si, encierran la duración de la vida de nuestro valiente héroe, están compuestos de par e impar. En efecto, lo que se genera a partir de la combinación de estos números es verdaderamente perfecto. Pues un número impar es

llamado ‘masculino’ y uno par ‘femenino’. Los aritméticos, asimismo, veneran el número impar con el nombre de ‘padre’ y el par con el de ‘madre’[94].

Por esto, el Timeo de Platón[95] recordaba que el dios [2] creador del alma del mundo entretejió sus partes tomando números pares e impares, esto es, con dobles y triples, de tal forma que tomó alternativamente de entre los dobles hasta el ocho y de entre los triples hasta el veintisiete. Ocho y [3] veintisiete son, en efecto, los primeros cubos que aparecen en cada serie, puesto que, tomando de entre los pares, dos veces dos, que son cuatro, hacen una superficie, y dos veces dos veces dos, que son ocho, forman un cuerpo sólido; por su parte, tomando de entre los impares, tres veces tres, que son nueve, dan como resultado una superficie, y tres veces tres veces tres, esto es, tres veces nueve, que son veintisiete, producen igualmente el primer cubo de la otra serie[96]. Lo cual nos permite comprender que estos dos números (hablo del ocho y el siete), que, multiplicados entre si, producen la suma de años de un consumado hombre de estado, han sido juzgados los únicos idóneos para crear el alma del mundo, la cosa más perfecta que puede existir después de su Creador[97].

[4] Hay que observar también que, al sostener más arriba la dignidad común a todos los números, hemos mostrado que son más antiguos que la superficie y sus líneas, y que todos los cuerpos[98]; ahora bien, el tratado, al profundizar, ha descubierto que también los números precedieron al alma del mundo, pues el relato augusto de Timeo, testigo y confidente de la naturaleza misma, reveló que el alma del mundo fue entretejida con números. He aquí por qué los sabios no han [5] dudado en proclamar que el alma es un número en movimiento[99].

Las combinaciones que producen el siete

Veamos ahora por qué el número siete merece ser considerado como pleno en sí, por sus propias cualidades. Para conocer su plenitud con mayor claridad, investigaremos primero las cualidades de las partes que lo componen[100], y luego sus propias potencialidades. El número siete está compuesto de [6] uno y seis, o de dos y cinco, o de tres y cuatro. Estudiaremos los términos de cada una de estas combinaciones, y en virtud de las mismas, proclamaremos que ningún otro número es con tan variada majestad fecundo.

Uno más seis: virtudes del uno...

La primera combinación es la formada [7] de uno y seis. El uno, llamado *monás*, esto es, unidad, es a la vez masculino y femenino[101], a la vez par e impar[102]; él mismo no es un número[103], sino la fuente y origen de los números[104]. [8] Esta mónada, principio y fin de todas las cosas y que no conoce ella misma ni comienzo ni fin[105], está relacionada con el Dios supremo[106], y separa nuestro entendimiento de Él del número de realidades y poderes que vienen tras Él[107], y tú no la echarías en vano en falta en el nivel inferior al del Dios. Ella es el intelecto, nacido del Dios supremo, que, ignorando las vicisitudes temporales, permanece siempre en un solo tiempo, el presente[108], y aunque, como única, la unidad no sea numerable, no obstante, engendra a partir de ella y contiene en ella las especies innumerables de géneros[109]. A partir de aquí, humillando un poco la mirada de tu [9] pensamiento, descubrirás también que esta unidad remite al alma[110]. En efecto, el alma está libre de la contaminación de la materia bruta, se debe sólo a su Creador y a sí misma, está dotada de una naturaleza simple, y aunque se derrame para animar la inmensidad del universo, no provoca, sin embargo, ruptura alguna con su propia unidad. Ves cómo esta unidad, nacida de la Causa Primera de las cosas, conserva hasta el alma, por doquier entera y siempre indivisible, la continuidad de su poderío.

He aquí estas observaciones acerca de la unidad, de manera [10] más concisa a como la abundancia de material se ofrecía. No te inquietes por el hecho de que, aunque parezca que la unidad precede a todos los números, sea especialmente elogiada en combinación con el siete. En efecto, la incorrupta unidad a ningún número se une más apropiadamente que [11] a la Virgen[111]. En este número, esto es, el siete, hasta tal punto ha arraigado la reputación de virginidad que se le llama también Palas. Se le considera, en efecto, como virgen, porque, cuando se le multiplica por dos, no engendra ningún número comprendido dentro de la década, que, como es sabido, es el primer límite de los números[112]. Es Palas, porque procede sólo del parto y de la multiplicación de la unidad, tal como Minerva, según se cuenta, nació de un solo padre[113].

... y virtudes del seis

El seis, cuando se une al uno, hace [12] el siete; su santidad y su poder es variado y múltiple. En primer lugar, porque es el único de todos los números inferiores a diez que resulta de la suma de sus propios divisores[114]. Posee, en efecto, una mitad, [13] un tercio y un sexto, y su mitad es tres, su tercio dos, su sexto uno, y todos, sumados, hacen seis. Posee otras pruebas de su carácter venerable, pero, para no hastiar con una exposición demasiado larga, expondremos sólo una de entre todas sus propiedades, la cual hemos escogido porque prueba al mismo tiempo la dignidad tanto del seis como del siete.

La naturaleza, de acuerdo con un ritmo numérico preciso, [14] ha fijado nueve meses, como práctica más frecuente, para la gestación humana, pero un cálculo que resulta de una multiplicación recurriendo al número seis, impelió a emplear también siete meses. Lo contaremos del modo más [15] breve y rotundo posible. Hemos explicado más arriba que dos son los primeros cubos de todos los números, esto es, el ocho (de entre la serie par), y el veintisiete (de entre la serie impar), y que el impar es el masculino, el par el femenino. Si multiplicamos estos dos cubos por el número seis, el producto es el número de días contenidos en siete meses. Únanse [16] los números que decíamos masculino y femenino, esto es, el ocho y el veintisiete, y engendran el treinta y cinco, el cual, multiplicado por seis, genera el doscientos diez, el número de días que contienen siete meses. Por tanto, este número es tan fecundo por naturaleza que marca el primer desarrollo completo del feto humano, como si fuera una [17] suerte de juez de su gestación[115]. En cuanto a la determinación del sexo futuro del niño, he aquí, de acuerdo con Hipócrates[116], cómo se reconoce en el útero: el embrión se mueve, bien a los setenta, bien a los noventa días de la concepción. Multiplica por tres el día en que se movió, cualquiera que sea de los dos, y da como resultado el séptimo o el noveno mes[117].

Dos más cinco: virtudes del dos...

[18] He aquí un resumen de la primera combinación de números cuya suma es siete. La segunda es la de dos y cinco. De éstos, la díada, porque es la primera tras la mónada, es el primer número[118]. Ésta es la primera que emanó de la singular Omnipotencia para formar la línea del cuerpo inteligible[119], y por ello está en relación con las esferas errantes de los planetas y de las luminarias, porque estas esferas también se han separado, para formar este número, de aquella que llaman *aplanḗs* («fija»), y son hechas girar en el sentido contrario, cada una según la variedad de su movimiento[120]. Este número dos es, pues, el que más apropiadamente se une con el cinco, puesto que el primero, como ya hemos dicho, se relaciona con las esferas errantes, y el segundo con las zonas del cielo[121], pero aquel en razón de su separación, éste en razón del número.

... y virtudes del cinco

[19] La posesión de un poder excepcional que destaca por encima de los demás le ha correspondido al número cinco por el hecho de que es el único que abarca todas las

cosas que son y todas las que parecen ser (decimos que 'son' las cosas inteligibles, y que 'parecen ser' todas las cosas corporales, tengan un cuerpo divino o mortal[122]; por tanto, este número designa [20] a la vez todas las cosas superiores e inferiores). 'Es', en efecto, el Dios supremo; 'es' el Intelecto nacido de él, en donde se contienen las ideas de las cosas; 'es' el Alma del Mundo que es la fuente de todas las almas[123]; 'son' las cosas celestes que se extienden hasta nosotros; 'es' la naturaleza terrestre; así el número cinco marca la suma total del universo[124]. [21] Sobre la segunda combinación que suma el número siete, dada la necesidad y el deseo de brevedad, basten estas observaciones.

Tres más cuatro; capacidad de combinación de estos dos números

La tercera combinación es la del tres y el cuatro; consideremos sus potencialidades[125]. La primera superficie [22] de un cuerpo geométrico, del lado impar, resulta de tres líneas (con estas, en efecto, se delimita una forma triangular); del lado par, la primera que se encuentra resulta de cuatro líneas. Sabemos, [23] asimismo, de acuerdo con Platón[126] (esto es, de acuerdo con el arcano de la verdad misma), que una poderosa cadena liga entre sí a aquellas cosas para las cuales un término medio interpuesto hace las veces de sólida cadena. Pero cuando este término medio es doblado, los extremos se unen no sólo firmemente sino incluso de forma indisoluble. El número tres es, por tanto, el primero en acoger entre sus extremos un término medio para cohesionarlos; el cuatro, por su parte, es el primero de todos en obtener dos términos medios[127].

La unión de elementos según el «Timeo» de Platón

Tomando prestados estos dos términos [24] medios al número cuatro, el dios artesano y creador de la mole del mundo encadenó los elementos entre sí con una cadena indisoluble, según se afirma en el *Timeo* de Platón[128]; no de otro modo elementos tan opuestos y hostiles, que por naturaleza repelen toda unión entre sí —hablo del agua y el fuego— hubieran podido mezclarse y unirse en proporción tan íntima, si no estuvieran encadenados por los dos vínculos intermedios del aire [25] y del agua. En efecto, pese a la diversidad total de estos elementos, el dios creador los combinó con tal armonía que podrían unirse fácilmente. Así, como en cada uno de éstos hubiera dos cualidades, a cada uno de los dos le dio una cualidad de tal naturaleza que descubriera en el elemento al [26] que se adhería una cualidad parecida y similar. La tierra es seca y fría, y el agua

fría y húmeda. Estos dos elementos, aunque se oponen por lo seco y lo húmedo, están unidos, sin embargo, por el frío que les es común. El aire es húmedo y cálido, y aunque se opone por su calor al agua que es fría, se une a ella por mediación del vínculo de la humedad que comparten. Asimismo, el fuego, aunque es caliente y seco, rechaza, debido a su sequedad, la humedad del aire, pero se [27] une a él por el calor que comparten[129]. Y así sucede que cada uno de los elementos abraza, por así decirlo, con sus brazos a los dos elementos que le flanquean a cada lado por mediación de una de sus cualidades: el agua se une a la tierra por el frío, y el aire por la humedad; el aire se alía con el agua por la humedad, semejante a ambos, y al fuego por el calor; el fuego se mezcla con el aire en tanto que es cálido, y con la tierra por la sequedad; la tierra tolera el fuego por la sequedad, y no rechaza el agua por el frío[130]. No obstante, [28] esta variedad de vínculos no tendría ninguna solidez entre sí si los elementos fueran sólo dos; si fueran tres, anudaría los elementos que se deben enlazar, sí, pero con un nudo menos sólido; pero entre cuatro elementos la unión es indisoluble, cuando los dos extremos son unidos por dos intermediarios.

Todo esto quedará más claro si citamos un pasaje del mismo tenor tomado del *Timeo* de Platón[131]: «La Razón de [29] la Belleza Divina —dice Platón— exige la creación de un mundo que sea accesible a la vista y al tacto. Pero es obvio que nada puede ser visto sin la ayuda del fuego, ni tocado si no es sólido, ni nada sólido puede existir sin la tierra. Por [30] ello, el Creador, al comenzar a formar el cuerpo del universo a partir del fuego y de la tierra, vio que los dos no podían juntarse sin un término medio que los cohesionara, y que la mejor ligazón era aquella que se atara a sí misma al tiempo que a aquellos elementos que debía de ser cohesionados. Ahora bien, vio asimismo que un solo intermediario sólo puede bastar cuando lo que hay que unir es una superficie sin altura, pero cuando lo que hay que ligar con cadenas es la dimensión de la altura, no es posible atar el nudo a no ser con dos intermediarios. Por consiguiente, entretejió el aire y [31] el agua entre el fuego y la tierra, y de este modo una proporción fácil de unir, única y coherente, recorrió el universo, y mantiene unidos elementos diversos mediante la semejanza de sus diferencias.» Pues, cuanto difieren el agua y el aire [32] en densidad y peso, tanto difieren el aire y el fuego. Y a su vez, la diferencia que hay entre el aire y el agua por causa de la liviandad y poca densidad, es la misma que hay entre el agua y la tierra. Asimismo, la diferencia que hay entre la tierra y el agua por causa de la densidad y el peso, es la misma que hay entre el agua y el aire. Y la diferencia que hay entre el agua y el aire, es la misma que hay entre el aire y el fuego. E inversamente, la diferencia que hay entre el fuego y el aire por causa de la sutileza y la liviandad, es la misma que hay entre el aire y el agua. Y la diferencia que hay entre el aire y el agua, es la misma que se reconoce entre [33] el agua y la tierra. Y no sólo se emparejan elementos vecinos y adyacentes, sino que la misma simetría se mantiene si nos saltamos uno de dos. Pues lo

que la tierra es para el aire, lo mismo es el agua para el fuego, y en sentido inverso, encontrarías la misma proporción fácil de unir. Así, estos elementos están asociados justamente por aquel rasgo que los hace uniformemente diferentes entre sí[132].

La doble capacidad de combinación del siete

[34] El propósito de esta exposición es demostrar claramente que una superficie no puede ser unida por menos de tres elementos, ni un sólido por menos de cuatro. El número siete posee, pues, una doble capacidad de ligazón, porque sus dos partes disponen ya de las primeras ligaduras, el tres con un solo término medio, el cuatro con dos. Por eso, en otro pasaje asimismo del *Sueño*[133], Cicerón dice, a propósito del siete: «Número que es el nudo de casi todas las cosas[134]».

[35] Del mismo modo, todos los cuerpos son, o bien matemáticos, criaturas de la geometría, o tales que son perceptibles con la vista y con el tacto. Los primeros resultan de tres grados de desarrollo. En efecto, la línea se desarrolla a partir del punto, la superficie a partir de la línea, y lo sólido a partir de la superficie[135]. En cuanto a los cuerpos de la segunda categoría, una vez reunida la contextura de los cuatro elementos, crecen juntos, en armoniosa mezcla, para formar sólidas sustancias corporales. Y todos los cuerpos tienen [36] tres dimensiones: la longitud, la latitud, y la altitud; y sus límites, sumando el resultado final, son cuatro: el punto, la línea, la superficie y el propio volumen[136].

Asimismo, puesto que los elementos a partir de los cuales resultan los cuerpos, son cuatro —tierra, agua, aire y fuego—, son seguramente separados por tres intersticios: uno va de la tierra al agua, el siguiente del agua al aire, el tercero del aire al fuego. El espacio que va de la tierra al [37] agua, los físicos lo llaman necesidad[137], porque se cree que une y solidifica el componente fangoso de los cuerpos. Por eso, cuando Menelao, en la *Ilíada*[138] de Homero, censuraba e imprecaba a los griegos, dijo: «¡Ojalá pudierais disolveros en tierra y agua!», refiriéndose con ello a la sustancia fangosa [38] con que fue hecha para el hombre la primera mezcla. En cuanto al espacio que hay entre el agua y el aire, se llama armonía, esto es, unión apropiada y coherente, puesto que éste es el espacio que concilia las partes inferiores con las superiores y logra que se pongan de acuerdo elementos discordes. [39] El espacio que hay entre el aire y el fuego se llama Obediencia, porque, tal como los elementos fangosos y pesados son unidos a los elementos superiores por la Necesidad, los elementos superiores son unidos a los elementos fangosos por la Obediencia, en tanto que la armonía, en medio, asegura la conjunción de unos y de otros[139].

[40] Es evidente, pues, que la perfección de los cuerpos resulta de cuatro elementos y sus tres intersticios. Pues bien, estos dos números, hablo del tres y del cuatro, asociados por tan múltiple necesidad de reconocimiento mutuo, se dedican, por el acuerdo de un pacto de asistencia, a crear ambas [41] clases de cuerpos[140]. Y estos dos números no sólo favorecen en común el desarrollo de los cuerpos, sino que los pitagóricos en sus misterios veneran hasta tal punto al cuaternario —que ellos llaman *tetraktýs*—, en la idea de que está en relación con la perfección del alma, que han formulado un juramento religioso a partir del mismo:

ou mà tòn hametérāi psychâi paradónta tetraktýn
(«Por aquel que dio a nuestra alma la tétrada»)[141].

En cuanto al número tres, marca la perfección del alma [42] en sus tres partes: la primera es la razón, en griego *logistikón*; la segunda, la emoción, en griego *thymikón*; la tercera, el deseo, en griego *epithymētikón*[142].

Asimismo, ningún sabio ha dudado de que el alma está [43] igualmente compuesta de acordes musicales[143]. Entre ellos posee un gran poder el acorde llamado *dià pasôn* (la octava); éste se compone de otros dos acordes, a saber: el *dià tessárōn* (la cuarta) y el *dià pénte* (la quinta). El *dià pénte* resulta del hemiolio, y el *dià tessárōn* del epítrito. Cómo es esto, lo explicaremos más claramente en su lugar apropiado[144]. Pues bien, de estos dos números están compuestos el [44] *dià tessárōn* y el *dià pénte*, los cuales generan el acorde *dià pasôn*. Por ello, Virgilio, conocedor de todas las ciencias[145], cuando quiere expresar que los hombres son plenamente dichosos en todos los aspectos, dice:

Oh, tres y cuatro veces dichosos...[146]

VIRTUDES ESPECÍFICAS DEL SIETE

Ontología

[45] Hasta aquí estas breves observaciones al hilo de nuestras investigaciones sobre las partes del número siete. Sobre el mismo diremos unas pocas palabras[147].

Este número se llama hoy *heptás*, tras haber caído en desuso la primera letra; pues

entre los antiguos se llamaba *septás*, testimoniando el nombre griego la veneración debida a este número[148]. En efecto, con este número, antes que nada, fue engendrada el alma del mundo, como enseñó el *Timeo* de Platón[149]. Pues, situada la unidad en la cumbre, fluyeron [46] desde ella tres números por cada uno de los dos lados, por uno los pares, por el otro los impares; esto es, tras la unidad, de un lado el dos, luego el cuatro, luego el ocho; del otro lado, el tres, luego el nueve, y luego el veintisiete[150]; y la trabazón surgida de estos siete números engendró el alma, por orden del Creador. Pues la pujanza considerable de este [47] número se revela en el hecho de que el origen del alma del mundo se contiene entre siete límites[151]; pero además el Creador, en su providencia constructora, subordinó la sucesión de las siete esferas errantes a la esfera estrellada que las contiene a todas, de suerte que aquellas se desplazan en sentido contrario a los movimientos rápidos de la esfera superior y gobiernan todos los cuerpos inferiores[152].

Astronomía: ciclos lunar, solar, celestes

[48] El número siete pone también en movimiento a la Luna, en tanto que séptima de aquellos planetas, y regula su curso. Aunque esto se puede demostrar de muchas maneras, empecemos [49] con esta prueba: la Luna completa la totalidad del círculo zodiacal en casi veintiocho días. En efecto, aunque emplea treinta días para regresar al Sol del cual partió, emplea sólo casi veintiocho para completar el círculo zodiacal[153], y en los días que restan alcanza al Sol, que se había aproximado desde el lugar donde la Luna lo dejó la última [50] vez[154]. El Sol, en efecto, emplea un mes entero para recorrer uno de los doce signos. Supongamos, pues, que el Sol está en la primera parte de Aries, y que la Luna ha emergido, por así decirlo, de su disco, lo que llamamos 'nacer'. Veintisiete días y casi ocho horas más tarde[155] regresa a la primera parte de Aries, pero no encuentra allí al Sol; pues el Sol, entretanto, conforme a la ley de su progresión, ha seguido su curso, y en consecuencia, creemos que la Luna todavía no ha retomado a su punto de partida, porque nuestros ojos en su momento no la habían visto partir de la primera parte de Aries, sino del Sol. Por tanto, en los días restantes, esto es, dos, más o menos, persigue al Sol, y entonces, cuando pasa de nuevo bajo el disco solar y de nuevo se aleja del mismo, se dice que 'renace'. En consecuencia, la Luna casi nunca nace [51] dos veces seguidas en el mismo signo, excepción hecha de Géminis, donde esto ocurre a veces, porque el Sol, retrasado por la altitud de este signo, emplea treinta y dos días[156]. En muy raras ocasiones sucede esto con los otros signos, cuando la Luna se aleja del Sol y se acerca hacia la primera parte [52] de un signo. Por tanto, el siete está en el origen de este número de veintiocho días. En efecto, si se va del uno al siete sumando la cantidad

de cada número a los precedentes, encuentras que el veintiocho nace del siete[157].

[53] Asimismo, la Luna emplea este número, que se divide equitativamente en cuatro veces siete, para recorrer toda la anchura del zodíaco y volver. En efecto, emplea siete días para pasar, en curso oblicuo, desde la extremidad del borde septentrional hasta el punto medio de su viaje, lugar llamado la eclíptica[158]; durante los siete días siguientes desciende desde el punto medio hasta el punto austral más bajo; durante otros siete, de regreso, asciende en curso oblicuo hasta el punto medio, y durante los siete últimos regresa al punto septentrional más elevado. Así, en cuatro veces idénticos siete días, recorre todo el largo y ancho del zodíaco, en círculo y de través.

Con tramos similares de siete días la Luna regula asimismo [54] las fases de su luminaria, con variaciones que siguen una ley sempiterna. En efecto, durante los primeros siete días crece hasta la mitad, como si fuera medio disco, y entonces es llamada *dichótomos* ('media Luna'); durante los segundos siete días completa ya todo el disco, reuniendo sus fuegos renacientes, y es llamada entonces 'Luna llena'; durante los terceros siete días vuelve a ser de nuevo *dichótomos*, cuando se reduce decreciendo hasta la mitad; durante los cuartos siete días va amenguándose y su luz apagándose hasta desvanecerse por completo[159].

También son siete los cambios, llamados *pháseis* (fases), [55] por los que se distingue la Luna durante un mes completo: cuando nace ('Luna nueva'), cuando deviene *dichótomos* ('media Luna'), cuando se vuelve *amphíkyrtos* ('jibosa'), cuando está 'llena', y de nuevo *amphíkyrtos* ('jibosa'), de nuevo *dichótomos* ('media Luna'), y cuando, en lo que respecta a nosotros, está privada de la totalidad de su luz[160]. [56] Está *amphíkyrtos*, cuando rebasa el diámetro del *dichótomos* sin cerrar aún la circunferencia de su disco, o bien cuando partiendo del disco comienza ya a menguar y, entre Luna llena y media Luna, se hace convexa restando más de la mitad de la luz.

[57] El Sol, también, del cual todos los seres reciben la vida, opera su renovación en el séptimo signo. En efecto, del solsticio de invierno pasa al solsticio de verano en el séptimo signo, y del trópico de primavera llega al trópico de otoño cuando recorre el séptimo signo[161].

[58] Los tres ciclos de la luz etérea también están regulados por medio de este número. El primero es el más grande, el segundo es el mediano, y el más pequeño es el tercero. El ciclo más grande es el del año solar, el ciclo mediano el del mes lunar, y el ciclo pequeño el del día, del orto al ocaso [59] del Sol. Por otra parte, cada uno de estos ciclos tiene cuatro partes, y así aparece el número siete, a saber, de los tres tipos de ciclos y de las cuatro fases de su desarrollo. He aquí las cuatro fases: un ciclo es primero húmedo, luego cálido, luego seco y al final frío. Y el ciclo más grande, esto es, el [60] del año, es húmedo en primavera, cálido en verano, seco en otoño y frío en invierno. Por su parte, el ciclo mediano, el del mes lunar, es de tal manera que la primera semana es

húmeda, porque la Luna nueva suele atraer la humedad; la segunda semana es cálida, porque entonces la luz crece desde el aspecto del Sol; la tercera es seca, debido a que está más alejada de la Luna nueva; la cuarta es fría, porque falta ya la luz. En cuanto al tercer ciclo, esto es, el del día en función del orto y del ocaso del Sol, está dispuesto de tal manera que el primer cuarto del día es húmedo, el segundo cálido, el tercero seco y el cuarto frío[162].

Ciclos de las mareas

El océano también observa este número [61] en sus mareas. En efecto, el primer día de la Luna nueva su caudal aumenta más de lo habitual, el segundo disminuye un poco, el tercero le ve aún más bajo que el segundo, y así decreciendo llega hasta el séptimo día. A la inversa, el día octavo es igual que el séptimo, y el noveno parecido al séptimo, el décimo al quinto, el undécimo al cuarto y el duodécimo al tercero, y el décimo tercero es semejante al segundo, el décimo cuarto al primero. La tercera semana es una repetición de la primera, y la cuarta de la segunda[163].

Ciclos de la vida humana: desarrollo del embrión...

[62] En fin, este es el número que hace que el hombre sea concebido, se forme, nazca, viva, se desarrolle y pasando a través de todos los estadios de la vida llegue a la vejez; en suma, que exista[164]. En efecto, aunque no digamos nada del hecho de que la naturaleza ha decretado que el útero que no sea ocupado por una simiente eficaz en este número de días sea purgado al retomo del mes, como si exigiera un tributo a la mujer que no está embarazada[165], no debemos pasar por alto, sin embargo, el hecho de que el semen que en el plazo de siete horas posterior a su eyaculación no ha refluido derramándose, se declara que está implantado para dar vida[166].

[63] Pero una vez colocada la simiente en el interior de la matriz que da al hombre su forma, inmediatamente la naturaleza se afana, industriosa, por envolver el líquido seminal con una bolsa hecha de una membrana tan fina como la que en el huevo es contenida por la cáscara exterior y contiene en su interior la yema[167]. Aunque esto fue descubierto por [64] los físicos, también lo sostuvo el propio Hipócrates, tan incapaz de engañar como de engañarse, quien lo supo por experiencia, dejando por escrito, en su libro intitulado *De la naturaleza del niño*[168], que un receptáculo similar de semen había sido expulsado del útero de una mujer que él había examinado el séptimo día después de la concepción. En efecto, como la mujer le rogara no quedar embarazada, pues el semen no había sido expulsado, él le había ordenado dar vigorosos saltos, y cuenta que al

séptimo día el séptimo salto bastó para expulsar el semen junto con un saco semejante a aquel que hemos descrito más arriba[169]. Hasta aquí lo que dijo Hipócrates.

Estratón el Peripatético y Diocles de Caristo[170] organizan [65] el proceso de formación del cuerpo, tras la concepción, en períodos de siete días, según las observaciones siguientes: en la segunda semana, piensan ellos, gotas de sangre aparecen en la superficie del mencionado saco; en la tercera, se sumergen en el interior para mezclarse con el líquido de la concepción; en la cuarta, dicho líquido se coagula, de suerte que se forma una especie de sustancia intermedia entre carne y sangre, medio líquida y medio sólida; en la quinta, a veces una forma humana se dibuja en la sustancia del humor, con el tamaño, sí, de una abeja, pero de suerte que en aquella brevedad todos los miembros y los contornos de [66] todo el cuerpo están bien diseñados[171]. Hemos añadido «a veces», porque está comprobado que, cuando esta configuración de los miembros se dibuja en la quinta semana, el niño nace el séptimo mes. Pero cuando el parto ha de producirse en el noveno mes, los miembros se diferencian en la sexta semana, en el caso de una niña, y en la séptima, si se trata de un niño[172].

... período post-natal...

[67] Tras el parto, la séptima hora es la que determina si el recién nacido vivirá o si estaba ya tan casi muerto en el útero que nada más nacer expira[173]. En efecto, más allá de este número de horas aquellos que están destinados a morir, no pueden seguir respirando. Aquel que sigue respirando más allá de siete horas, se entiende que ha sido creado para vivir, a menos que otro accidente, como puede suceder, lo arrebate[174]. Asimismo, [68] tras siete días el niño echa los restos del cordón umbilical, y tras dos veces siete días sus ojos empiezan a ser sensibles a la luz, y tras siete veces siete días dirige ya libremente sus pupilas y todo el rostro hacia cada uno de los movimientos de objetos visibles.

... infancia y juventud...

Después de siete meses los dientes [69] empiezan a aparecer en las mandíbulas[175], y tras dos veces siete meses el niño se sienta sin temor a caerse[176]. Tras tres veces siete meses, sus balbuceos toman forma de palabras[177], y tras cuatro veces siete meses no sólo se mantiene firmemente en pie, sino que incluso anda[178]. Tras cinco veces siete meses, empieza a rechazar la leche de su nodriza, a menos que un hábito constante le

induzca a tolerar por más tiempo la lactancia[179].

Tras siete años los dientes que aparecieron por primera [70] vez ceden su sitio a otros nuevos más aptos para el alimento sólido[180], y el mismo año, esto es, el séptimo, el niño habla claramente[181]. Por ello, se dice que los siete sonidos vocálicos fueron inventados por la naturaleza[182], aunque el latín, al pronunciarlas tanto largas como breves, prefirió tener cinco en vez de siete; pero incluso en latín, si contabilizas los timbres de las vocales y no sus grafías, hay igualmente siete.

[71] Tras dos veces siete años, como su edad exige, el niño alcanza la pubertad. Entonces, en efecto, empieza a manifestarse la capacidad de procrear en los jóvenes, y las menstruaciones en las jóvenes[183]. Por ello esta fuerza, que es ya casi la de un hombre, se libera de la tutela impuesta a los críos. Las mujeres, sin embargo, a causa de la temprana edad con que se casan, se liberan de tal tutela dos años antes, de acuerdo con la ley[184].

Tras tres veces siete años, la juventud cubre las mejillas [72] con un bozo[185], y el mismo año pone fin al crecimiento de la estatura[186]. Tras cuatro veces siete años, tampoco es ya posible crecer más a lo ancho[187].

… edad adulta y vejez

Tras cinco veces siete años, llega [73] a su término el aumento de las fuerzas de las que puede disponer un individuo, y ya nadie puede en modo alguno hacerse más fuerte[188]. Entre los pugilistas, en fin, se conserva la siguiente costumbre: quienes ya obtuvieron la corona de la victoria, no esperan ya acrecentar más sus fuerzas; quienes, en cambio, aún no han conquistado tal honor, abandonan el oficio[189].

Tras seis veces siete años, los hombres conservan las [74] fuerzas antes adquiridas, sin experimentar mengua alguna, a no ser por accidente. De la sexta a la séptima septena de años se produce una mengua, es cierto, pero imperceptible, de suerte que no revela el menoscabo con evidente traición. Por esta razón, en algunos estados hay la costumbre de no reclutar a nadie para la milicia con más de cuarenta y dos años[190]; en otros muchos se otorga la exención tras los cuarenta y nueve años.

[75] Hay que observar que el número siete multiplicado por sí mismo da la edad que es particularmente considerada y llamada perfecta, hasta el punto de que un hombre de tal edad, dado que ha alcanzado ya la perfección y aún no la ha rebasado, es idóneo para dar consejos[191] y no se le considera incapaz para el ejercicio de sus fuerzas.

[76] Pero cuando la década, que es también un número absolutamente perfecto, se une al número perfecto, esto es, *heptás* ('siete'), para sumar diez veces siete o siete

veces diez años, los físicos consideran que este número es la meta de la existencia y que con él se acaba el tiempo total de la vida humana[192]. Si alguien excede esta edad, vive retirado de toda obligación y consagrado solamente al ejercicio de la sabiduría, y toda su ocupación es persuadir a otros, y es venerado porque está liberado de otras funciones. De la séptima a la décima septena de años los deberes varían según las capacidades físicas conservadas hasta entonces por cada uno[193].

Anatomía humana

El mismo número también distribuye [77] los miembros de todo el cuerpo. Hay, en efecto, siete miembros en el interior del hombre que los griegos llaman 'miembros negros': la lengua, el corazón, los pulmones, el hígado, el bazo, los dos riñones[194]; y otros siete, cada uno con sus propias venas y conductos, están encargados de admitir y expeler la comida y el aire: la garganta, el esófago, el estómago, la vejiga y los tres intestinos principales. De éstos, uno se llama *dissiptum*, el que separa el vientre y los otros intestinos; el segundo es el *medium*, que los griegos llaman *mesénteron;* el tercero, aquel que los antiguos llamaron *hira*, está considerado como el más importante de todos los intestinos y evacua los residuos de la comida[195].

Con respecto al aire y la comida, de cuya admisión y [78] expulsión, como se dijo, se encargan los órganos mencionados y sus conductos adyacentes, hay que hacer la siguiente observación: sin absorción de aire la vida no se prolonga más allá de siete horas y sin absorción de comida más allá de siete días.[196]

[79] Siete son asimismo los estratos en el cuerpo, que colman la dimensión de la densidad, desde lo más profundo hasta la superficie: médula, hueso, nervio, vena, arteria, carne, piel. Hasta aquí acerca de los miembros internos.

[80] Siete son también las partes visibles del cuerpo: la cabeza, el tronco, las manos, los pies y las partes pudendas[197]. Asimismo, los que son divisibles están formados con la trabazón de siete partes: así, en los brazos están el antebrazo, el codo, la palma y las tres falanges de los dedos; en las piernas, el muslo, la rodilla, la tibia, el pie mismo bajo el cual se encuentra la planta, y igualmente las tres falanges de los dedos.

[81] Y puesto que la naturaleza ha situado los sentidos y sus funciones en la cabeza, como en una ciudadela, las operaciones de los sentidos son realizadas por siete orificios, a saber: la boca, dos ojos, dos narices y dos orejas[198]. Por ello, no sin razón, este número, administrador y dueño de toda la fábrica del cuerpo humano, revela también a los cuerpos enfermos el peligro o la curación[199]. Más aún, por eso todo el cuerpo se mueve asimismo con siete movimientos: marcha adelante o atrás, desviación hacia la

derecha o hacia la izquierda, movimiento hacia arriba o hacia abajo, y rotación[200].

CONCLUSIÓN DEL EXCURSO ARITMOLÓGICO

Señalado por tantas virtudes, que comparte con sus partes [82] o ejerce por sí mismo, con razón es considerado y llamado ‘pleno’. Con esta argumentación, en mi opinión, perfecta, queda de manifiesto por qué, por razones diferentes, el ocho y el siete son llamados ‘plenos’. El sentido del pasaje [83] del *El Sueño de Escipión*[201] es, pues, el siguiente: cuando tu edad haya cumplido los cincuenta y seis años, una suma que será fatal para ti, el pueblo volverá hacia ti los ojos en la esperanza de salvación, y la dictadura estará destinada a tus virtudes a cambio de que sanes el gobierno compartido por todos los hombres de bien, pero a condición de que escapes a las asechanzas de tus parientes. En efecto, con «ocho veces siete revoluciones y retornos del Sol» Cicerón quiere decir cincuenta y seis años, llamando al año ‘revolución y retorno del Sol’: ‘revolución’, por su movimiento circular en torno al zodíaco; ‘retorno’, porque cada año recorre los mismos signos conforme a una ley precisa.

TRATADO DE LA ADIVINACIÓN

DE LA AMBIGÜEDAD DE LOS PRESAGIOS

[**7**] Aquí, hay quienes se preguntan qué significa esa duda «a condición de que escapes...». ¡Cómo si un alma divina, que hace ya largo tiempo que regresó al cielo y que por ello profesa un perfecto conocimiento del futuro, pudiera ignorar si su nieto podrá o no podrá escapar! Pero no tienen en cuenta que los presagios, portentos y sueños tienen por regla, tratándose de infortunios, emplear un lenguaje ambiguo [2] para anunciar, amenazar o advertir los infortunios. Y por ello superamos algunos de estos infortunios tomando precauciones, evitamos otros con súplicas y sacrificios. Pero los hay ineluctables, imposibles de desviar con talento o habilidad. Pues, cuando hay un aviso, eludimos el infortunio con la vigilancia propia de la precaución; si son amenazas las que acarrean el infortunio, un sacrificio propiciatorio lo desvía; pero los infortunios jamás

anunciados llegan inadvertidos.

[3] Entonces alguien preguntará: ¿cómo, pues, distinguimos entre estos signos, para poder saber si debemos tomar precauciones, o elevar súplicas, o resignarnos? Pero el propósito de la presente obra es dar a conocer qué clase de ambigüedad deliberada suele haber en las profecías, a fin de que dejes de manifestar asombro a causa de esa especie de duda sembrada; el resto, habrá que buscar asimismo en la propia obra del Creador los indicios con que distinguirlos, si la divinidad no lo impide. Pues, aquella frase de Virgilio, «Las parcas nos prohíben conocer el resto»[202], es un pensamiento que nace de la íntima profundidad de su sabiduría.

Incluso ejemplos bien conocidos nos enseñan que, cuando [4] se hacen predicciones sobre el futuro, están casi siempre sembradas de dudas, de tal manera, no obstante, que el observador atento —si la divinidad no lo impide, como dijimos— puede hallar los indicios subyacentes que le harán aprehender la verdad. Ahí está, en Homero[203], cómo un sueño enviado, según se dice, por Júpiter animó al rey Agamenón, bajo la promesa explícita de victoria, a entablar combate al día siguiente con los enemigos. Agamenón, obedeciendo al oráculo que creía divino, libró batalla, perdió la mayor parte de sus hombres, y a duras penas pudo regresar a su campamento. ¿Debemos afirmar que la divinidad le envió [5] un oráculo falso? No es así, sino que, dado que los hados habían ya decretado aquel desastre para los griegos, había disimulado entre las palabras del sueño algo que, si era advertido, podía haberlo aleccionado para vencer verdaderamente, o al menos para prevenir el desastre. En efecto, el [6] mandato divino era hacer avanzar todo el ejército; pero el rey, limitándose sólo a la exhortación al combate, no se percató de que la orden era que avanzara todo el mundo, y pasando por alto a Aquiles, quien en ese momento, herido por una afrenta reciente, había abandonado las armas junto con su ejército, marchó al combate y sufrió el desastre que le estaba destinado, y así absolvió al sueño del reproche de falsedad, pues no siguió todas las órdenes[204].

[7] Virgilio, que imita en todo la perfección de Homero, también mantuvo una observancia igualmente escrupulosa en casos parecidos. En su obra, en efecto, Eneas, aunque había recibido del oráculo de Delos instrucciones más que suficientes para elegir, conforme al destino, la región donde debía de establecer su reino, cayó, sin embargo, en el error [8] por olvidarse de una sola palabra[205]. Es verdad que la profecía no incluía el nombre del lugar adonde Eneas debía poner rumbo, pero como decía que debía de buscar el antiguo origen de sus ancestros, había en estos términos algo que, entre Creta e Italia, los dos países que habían engendrado a los autores de su raza, indicaba más claramente y, como se dice, señalaba con el dedo a Italia. En efecto, Teucro era originario de Creta y Dárdano de Italia; la voz sagrada, al dirigirse a quienes la interrogaban como «rudos Dardánidas»[206], puso claramente ante sus ojos Italia, de donde había partido Dárdano, pues los llamaba por el nombre de aquel ancestro cuyo

lugar de origen debían de elegir[207].

También aquí la predicción sobre la muerte de Escipión [9] es de la clase de anuncio seguro, y aunque se ha introducido una incertidumbre para provocar ambigüedad, sin embargo, la fórmula contenida al inicio del sueño la anula. En efecto, cuando se dice «*...cuando con esta revolución natural hayan completado el producto, marcado para ti por el destino»*, el sueño anuncia que este fin no se puede evitar[208]. La razón de que su abuelo le contara a Escipión los demás episodios de su vida, por orden y sin incurrir en ambigüedad, y pareciera como quien duda sólo en lo tocante a su muerte, es una de las siguientes: o bien, en tanto que se muestra deferencia hacia la melancolía y el temor humanos, o bien porque es conveniente callar sobre todo esto, los oráculos están más inclinados a revelar todo lo demás antes que el fin de la vida, o, si se dice, se revela no sin cierta oscuridad.

TRATADO SOBRE EL ALMA

Segunda cita del «Sueño»

Tras este comentario parcial, pasemos ahora al resto. [**8**] *«Mas para que seas más diligente en la salvaguarda del estado, entérate, Africano, de lo siguiente: para todos aquellos que hayan salvado, socorrido y engrandecido la patria, hay fijado un lugar particular en cielo donde ellos disfrutan de una vida eterna y dichosa. En efecto, nada de lo que ocurre en la tierra es más grato al Dios supremo que gobierna el universo entero, que esas asociaciones y reuniones de hombres ligados por el derecho que reciben el nombre de estados. Sus gobernantes y protectores salen de aquí y acá regresan»*[209].

[2] En el momento oportuno y apropiado, tras revelar a Escipión su muerte, el abuelo expuso, a continuación, las recompensas que los buenos ciudadanos debían esperar tras su fallecimiento. Con estas palabras, el pensamiento de aquel hombre vivo hasta tal punto fue arrebatado del miedo a la muerte anunciada, que le incitaban a desear voluntariamente la muerte por el esplendor de la dicha prometida y de la mansión celestial. Pero acerca de la dicha que está reservada a los salvadores de la patria hay que decir algunas palabras, de manera que podamos luego aclarar el pasaje completo que nos hemos propuesto comentar aquí[210].

¿Son las virtudes filosóficas las únicas que procuran la felicidad?

[3] Sólo las virtudes hacen feliz y no hay otro camino para alcanzar tal condición[211]. Por ello, quienes consideran que las virtudes sólo se encuentran en quienes filosofan, proclaman que sólo los filósofos son felices. En efecto, llaman propiamente sabiduría al conocimiento de las cosas divinas, y afirman que sólo son sabios aquellos que escrutan las cosas celestiales con la agudeza de la mente, llegan a comprenderlas mediante una investigación atenta y sagaz, y, en la medida en que la clarividencia de un ser vivo lo permite, las imitan; y afirman que sólo en esto reside la práctica de las virtudes, cuyas funciones distribuyen de la siguiente manera[212]: la prudencia [4] consiste en desdeñar, gracias a la contemplación de las cosas divinas, este mundo y todo aquello que hay en el mundo y dirigir toda la atención del alma sólo a las cosas divinas; la templanza, en abandonar, en la medida en que la naturaleza lo permite, todas aquellas cosas que reclaman los hábitos del cuerpo; la fortaleza, en evitar que el terror se apodere del alma, cuando se aleja del cuerpo, por así decirlo, guiada por la filosofía, y no tema el vértigo de la ascensión completa a las alturas celestiales; la justicia, en aceptar que la obediencia a cada una de las virtudes es el único camino para este propósito suyo[213]. Y de este modo resulta que, conforme a lo inaccesible de tan rígida clasificación, los gobernantes de los estados no podrían ser felices.

EL SISTEMA DE LAS VIRTUDES SEGÚN PLOTINO

Virtudes políticas...

[5] Pero Plotino, el príncipe de los filósofos junto con Platón, en su libro *Sobre las virtudes*[214], organiza los grados de las virtudes conforme a un sistema de clasificación auténtico y na-natural. Existen, dice, cuatro géneros de virtudes, de cuatro virtudes cada uno. Las primeras son llamadas virtudes políticas; las segundas, purificatorias; las terceras, virtudes del [6] alma ya purificada; las cuartas, virtudes ejemplares. Y las virtudes políticas son las propias del hombre, en tanto que animal social. Con estas virtudes los hombres buenos velan por el estado, protegen las ciudades; con ellas veneran a sus padres, aman a sus hijos, quieren a sus allegados; con ellas administran el bienestar

de los ciudadanos; con ellas salvaguardan a sus aliados con cauta prudencia y los atan con la generosidad de su justicia; con ellas,

Hicieron que los demás les recordaran por sus méritos[215].

[7] La prudencia política consiste en dirigir el conjunto de los pensamientos y de los actos según la norma de la razón, y en no desear ni hacer nada más que el bien, y en velar por las acciones humanas, como si tuviera los dioses por testigos. La prudencia comprende la razón, el intelecto, la cautela, la previsión, la facilidad para aprender, y la precaución. La fortaleza política consiste en conducir la mente por encima del miedo al peligro y no tener miedo a nada, salvo a la ignominia, y en soportar valerosamente tanto la adversidad como la prosperidad. La fortaleza proporciona la magnanimidad, la confianza, la seguridad, la nobleza, la constancia, la tolerancia y la firmeza. La templanza política consiste en no codiciar nada de lo que pueda arrepentirse, en no exceder en ninguna cosa la justa medida, en domeñar el deseo bajo el yugo de la razón. La templanza es escoltada por la modestia, el respeto, la abstinencia, la castidad, la honestidad, la moderación, la frugalidad, la sobriedad y el pudor. La justicia política consiste en salvaguardar para cada uno lo que es suyo[216]. De la justicia derivan la inocencia, la amistad, la concordia, el sentido del deber, la piedad, el amor y la humanidad. Gracias a estas virtudes el hombre [8] bueno se convierte primero en gobernador de sí mismo y luego en gobernador del estado, y administra con justicia y con prudencia, sin desertar de lo humano.

Virtudes purgatorias...

Las virtudes del segundo género, las llamadas purificatorias[217], son propias del hombre, en tanto que es capaz para lo divino, y liberan sólo el alma del hombre que está decidido a purificarse del contagio del cuerpo, y a huir, por así decirlo, de las cosas humanas para mezclarse sólo con las divinas. Estas virtudes son propias de hombres ociosos, que se mantienen alejados de las acciones políticas. Hemos explicado más arriba lo que exigen cada una de ellas, cuando hablábamos de las virtudes de los filósofos[218], que algunos consideran que son las únicas virtudes.

Virtudes del alma ya purificadas...

[9] Las virtudes del tercer género son las del alma ya purificada y sin heces, limpiada total y completamente de toda salpicadura de este mundo[219]. En este caso, la prudencia consiste no en preferir lo divino como si hubiera elección, sino en conocer nada más que lo divino y contemplarlo como si no existiera nada más; la templanza, no en refrenar los apetitos terrenales, sino en olvidarlos por completo; la fortaleza, en ignorar las pasiones, no en vencerlas, de forma que

… no conoce la cólera, nada codicia…[220];

la justicia, en unirse con la Mente superior y divina, como para mantener un pacto perpetuo con ella imitándola.

Virtudes ejemplares

[10] Las virtudes del cuarto género son aquellas que residen en la propia Mente divina, que hemos dicho que se llama *noûs*[221]; del modelo de éstas derivan sucesivamente todas las demás virtudes. Pues si creemos que la mente contiene las ideas de las demás cosas, con más razón hay que creer que contiene las ideas de las virtudes. En este caso, la propia mente divina es la prudencia; es la templanza, porque se vuelve hacia sí misma con una atención perpetua; es la fortaleza, porque es siempre idéntica y no cambia jamás; es la justicia, porque, por ley eterna, nunca se desvía de su constante aplicación a su trabajo[222].

Tales son los cuatro géneros, de cuatro virtudes cada [11] uno, las cuales se diferencian entre sí sobre todo en las pasiones. Llamamos pasiones, como es sabido, al hecho de que los hombres «temen y desean, sufren y gozan»[223]. Las virtudes del primer género dulcifican estas pasiones, las del segundo género las alejan, las del tercer género las olvidan, y en las del cuarto género es impío mencionarlas.

LAS VIRTUDES POLÍTICAS TAMBIÉN PROCURAN LA FELICIDAD

Ahora bien, si la función y oficio de las virtudes es hacer [12] feliz, y es sabido que existen también las virtudes políticas, las virtudes políticas, por tanto, hacen a los hombres felices. Cicerón, pues, tenía razón cuando, a propósito de los gobernantes de estado, afirmó: *«…un lugar donde puedan disfrutar de una existencia dichosa toda la*

eternidad». Y para demostrar que unos hombres llegan a ser dichosos practicando virtudes en el ocio, y otros practicando virtudes en oficios activos, Cicerón no afirmó de manera rotunda que nada es más grato al Dios supremo 'que los estados', sino que añadió *«que lo que ocurre en la tierra»*, para marcar la diferencia entre aquellos que comienzan a preparar su camino hacia el cielo a partir de las cosas celestiales mismas, y los gobernantes de ciudades, los cuales se preparan su camino [13] al cielo con sus actos terrenales. ¿Qué definición del término «estados» puede ser más precisa y más cautelosa que la siguiente: «*reuniones y agrupaciones de hombres asociados por el derecho, que se llaman estados»*?[224]. En efecto, las bandas de esclavos y de gladiadores de antaño eran «*reuniones y agrupaciones de hombres*», pero no estaban «*asociadas por el derecho»*. Justo sólo es aquel grupo de hombres, cuya totalidad está de acuerdo en obedecer las leyes.

TRATADO SOBRE LA SEDE DEL ALMA

La sede celeste del alma

[**9**] En cuanto a la expresión *«sus gobernantes y protectores salen de aquí y acá regresan»* debe ser interpretada de la manera siguiente. Los buenos filósofos están de acuerdo y tienen por opinión indubitable que el origen de las almas mana del cielo[225]; y, mientras el alma hace uso del cuerpo, la sabiduría perfecta del alma consiste en reconocer su lugar de origen, la fuente de la cual procede. Por ello, alguien, entre otras risas y [2] mofas, empleó, aunque en tono serio, la siguiente fórmula:

Del cielo descendió el 'gnôthi seautón'[226].

Se dice, además, que éstas son palabras del oráculo de Delfos[227]. A uno que preguntaba por la senda que conduce a la felicidad, el oráculo le respondió: «Conócete a ti mismo»[228]. Pero, además, esta máxima fue grabada en el frontispicio del propio templo[229]. Ahora bien, el hombre sólo tiene una forma de conocerse, como ya hemos explicado: si echa la [3] mirada atrás hacia los comienzos primeros de su origen y de su nacimiento, y «no se busca fuera»[230]. Pues es así cómo el alma, consciente de su nobleza, asume aquellas virtudes que, una vez abandonado el cuerpo, la elevan y devuelven al lugar de donde había descendido. Pues el alma que está empapada con la

materia pura y sutil de las virtudes, ni se ensucia ni carga con las impurezas del cuerpo, y parece que jamás abandonó el cielo, del que siempre goza con la nostalgia y la imaginación[231].

[4] Por ello, el alma, esclavizada por los hábitos de su cuerpo y, en cierto modo, tomada de hombre otra vez a bestia, teme la desligazón del cuerpo y, sólo cuando es inevitable,

entre gemidos e indignada, baja corriendo donde las sombras[232].

[5] Pero incluso tras la muerte no abandona fácilmente el cuerpo, pues

los contagios corporales no desaparecen por completo[233],

sino que, o bien deambula en tomo a su cadáver, o bien va en busca del habitáculo de un nuevo cuerpo, no sólo humano, sino incluso de bestia, escogiendo una especie acorde con las costumbres que practicó con agrado cuando era un alma humana[234], y prefiere soportar cualquier cosa[235] para escapar del cielo, del cual desertó por ignorancia, por negligencia o, más bien, por traición.

Pero los gobernantes de estados y los demás sabios, que [6] habitan, por nostalgia, el cielo, incluso cuando aún los cuerpos les retienen, reclaman fácilmente, tras abandonar el cuerpo, la sede celestial que casi no habían abandonado. En efecto, no sin fundamento ni por vana adulación los antiguos consagraban a ciertos fundadores de ciudades o a ilustres hombres de estado entre el número de los dioses. El propio Hesíodo, defensor de la estirpe divina, enumera a los reyes arcaicos junto con otros dioses, y tomando como ejemplo su antiguo poder, les asigna, incluso en el cielo, la función de administrar los asuntos humanos. Y para que nadie [7] se enoje, si citamos los versos originales del poeta griego, los ofreceremos en su traducción latina:

Éstos son los dioses indígetes, por voluntad del supremo Júpiter:
hombres antaño, ahora tutelan los asuntos humanos junto con los dioses,
con largueza y generosidad, alcanzando también ahora la autoridad de reyes[236].

Virgilio no ignora esto, tampoco él, pues, aunque, por [8] fidelidad a su argumento, relegó a los héroes a los Infiernos, no obstante, no los aleja del cielo, sino que les asigna *un éter más vasto*, y afirma que

conocen su propio Sol y sus propios astros[237],

de suerte que, respetando la doble doctrina, satisfizo tanto la ficción poética como la verdad filosófica.

[9] Y si, como Virgilio afirma, incluso después de abandonar sus cuerpos, siguen ejerciendo las actividades que ejercían en vida, incluso las más nimias:

... El mismo orgullo de los carros
y de las armas que tuvieron en vida, el mismo esmero por hacer pacer
sus esplendorosos caballos, les acompañan, una vez enterrados[238],

con más razón los antiguos gobernantes de las ciudades, una vez admitidos en el cielo, no abandonan su preocupación por gobernar a los hombres.

[10] Estas almas, según se cree, son admitidas en la última esfera, la llamada *aplanḗs* («fija»), y no sin razón se la denomina así, si es verdad que de allí proceden estas almas. En efecto, la porción estrellada del mundo proporciona habitáculo a las almas que aún no han sido cautivadas por el anhelo de un cuerpo, y desde allí descienden a los cuerpos[239]. Por ello, las almas que lo merecen regresan allá[240]. Por tanto, puesto que la conversación se desarrollaba en la Vía Láctea, que es una parte de la esfera *aplanḗs*, era totalmente correcto decir: *Salen de aquí y acá regresan.*

Tercera cita del «Sueño»

Pasemos a lo que sigue: *«En este punto, aunque estaba* [**10**] *muy asustado, no tanto por miedo a la muerte, como por las asechanzas de mis allegados, le pregunté, no obstante, si él, y mi padre Paulo, y otros que creíamos muertos, aún vivían»*[241].

Incluso en acontecimientos fortuitos y durante narradones [2] ficticias las simientes de las virtudes, aun cuando profundamente grabadas, se hacen patentes[242]: puedes ver ahora cómo brillan en el corazón de Escipión incluso cuando está soñando. En un solo acto, en efecto, cumple por igual los deberes de todas las virtudes políticas[243]. No se desanima [3] ni se asusta cuando se le predice la muerte: eso es fortaleza. Le aterroriza la traición de sus allegados y el crimen ajeno le inspira más terror que su propia muerte: eso es el resultado de su piedad y del afecto desmesurado hacia los suyos. Ahora bien, estas virtudes, como ya dijimos, remiten a la justicia, que reserva a cada cual lo que le

pertenece. El hecho de que no tiene sus propios juicios por ciertos, y de que desprecia la opinión que en mentes menos cautas arraiga como verdadera, y busca un conocimiento más certero, [4] es, sin duda, prudencia. El hecho de que, aunque se le promete una felicidad completa y un lugar en el cielo a la naturaleza humana, a la cual Escipión sabe que él pertenece, no obstante, él frena, templa y aparta el deseo de escuchar tales cosas, para preguntar si su abuelo y su padre están vivos, ¿qué es eso sino templanza?[244]. Aunque ya entonces estaba claro que Escipión había sido conducido durante su sueño a aquellas regiones que le estaban reservadas por el destino.

[5] Por lo demás, la pregunta de Escipión plantea el tema de la inmortalidad del alma. Pues el sentido de dicha pregunta es el siguiente: nosotros —dice Escipión— somos de la opinión de que el alma se extingue al término de la agonía y deja de existir tras la muerte del hombre. En efecto, él dijo: *...que creíamos muertos*. Ahora bien, lo que muere, deja de existir. Querría, pues, que me dijeras —pregunta Escipión— [6] si mi padre Paulo y mi abuelo sobreviven contigo. A esta cuestión, que, cuando se trata de unos padres, la formula un hijo piadoso, y cuando se trata de otros, la formula un sabio que investiga sobre la naturaleza misma, ¿qué respondió el primer Africano? *Por supuesto, estos hombres están vivos —dice él—*; *han volado de las cadenas de sus cuerpos como de una prisión*[245]*; pues, en realidad, lo que para vosotros se llama vida, es la muerte*[246]. Si la muerte es marchar junto a [7] los dioses infernales, y la vida estar junto con los celestiales, distingues fácilmente qué hay que considerar como la muerte del alma, qué como la vida del alma, si hay acuerdo sobre cuál es la localización de los dioses infernales, para que el alma, mientras es impelida hacia este lugar, crea que está muerta, y cuando está lejos del mismo, crea que está disfrutando de la vida y que, en verdad, ha sobrevivido. Y dado [8] que encontrarás, disimulado entre estas pocas palabras de Escipión, todo el debate que la sabiduría de los antiguos suscitó en tomo a la investigación de esta cuestión, nosotros, dada nuestra inclinación por la brevedad, hemos extractado de la masa de material algunos puntos que nos bastarán para tratar acerca de la explicación del asunto que investigamos.

Antes de que el celo de la filosofía por el estudio de la [9] naturaleza se desarrollara hasta alcanzar tamaño vigor, quienes eran los responsables de organizar las ceremonias religiosas entre las diferentes naciones afirmaron que los infiernos no eran más que los propios cuerpos[247], donde las almas, encerradas, sufren una prisión[248], siniestra por las tinieblas, [10] horrible por la suciedad y la sangre. Por eso, la llamaron «tumba del alma»[249], «abismo de Plutón», «infiernos»; y todas las cosas que la creencia en los mitos creyó situadas allí, se esforzaron en localizarlas en nosotros mismos y en los propios cuerpos humanos, sosteniendo que el río del Olvido[250] no es otra cosa que el error del alma que olvida la grandeza de su vida anterior (la que disfrutó antes de ser arrojada dentro del cuerpo)[251] y cree que sólo existe la vida corporal. Con una

interpretación similar, consideraron [11] que el Flegetonte son los fuegos de nuestras cóleras y pasiones[252]; el Aqueronte, todos aquellos dichos y hechos de los que, como suele ser propio de la inconstancia humana, nos arrepentimos hasta alcanzar la tristeza[253]; el Cocito, todo lo que nos mueve a lamentaciones y lágrimas[254]; el Éstige, todo lo que hunde las mentes humanas en el abismo de los odios mutuos[255].

[12] Asimismo, creyeron que la descripción de los castigos había sido tomada de la propia experiencia de las relaciones humanas[256], y, en este sentido,

el buitre que devora el hígado inmortal[257]

quisieron que lo entendiéramos como los tormentos de la conciencia, que roe las entrañas culpables de ignominia, y despedaza los órganos vitales con el recuerdo incansable del crimen cometido, y despierta sin cesar las preocupaciones, si acaso intentan descansar, aferrándose como a

unas entrañas que crecen de nuevo[258],

y, sin piedad, no se aplaca jamás, conforme a la ley, según la cual,

ningún culpable se absuelve, si él mismo es su propio juez[259],

ni puede, cuando se trata de él mismo, escapar a su propia sentencia. Tienen festines colocados ante sus ojos, y son torturados [13] por el hambre y perecen de inanición[260], aquellos, dicen, a quienes el deseo de adquirir más y más les impide ver la abundancia presente; e, indigentes en la opulencia, sufren en la riqueza los males de la pobreza, incapaces de tomar en consideración las cosas adquiridas, mientras anhelan poseer otras.

Están suspendidos, encadenados, de los radios de unas ruedas[261] [14]

quienes nada previenen mediante la reflexión, nada gobiernan mediante la razón, nada resuelven mediante las virtudes, y confían a la fortuna tanto sus personas como todas sus acciones: accidentes y azares gobiernan siempre sus vidas.

[15] *Hacen rodar una piedra enorme*[262]

quienes malgastan sus vidas en empresas ineficaces y laboriosas; una roca negra, siempre tambaleante y que parece a punto de caer, amenaza las cabezas de quienes ambicionan los cargos encumbrados y la infausta tiranía, siempre victoriosos pero jamás libres de temor[263], y que, forzando a la masa sometida a «odiarles con tal de que les tema»[264], siempre parecen obtener el fin que merecen.

[16] Y las sospechas de los teólogos[265] no son vanas. En efecto, Dionisio, el crudelísimo usurpador del palacio de Sicilia, queriendo un día mostrar a uno de sus cortesanos, que consideraba que la vida del tirano era la única verdaderamente feliz, hasta qué punto su vida era desdichada por causa de un miedo permanente y estaba plagada de peligros que le amenazaban constantemente, ordenó que una espada desenvainada y suspendida por el pomo de un hilo fino, con la punta hacia abajo, amenazara la cabeza de aquel cortesano durante el festín. Y como aquél, por causa del peligro de una muerte inminente, encontrara enojosas las riquezas tanto de Sicilia como del tirano, Dionisio le dijo: «Tal es la vida que tú creías dichosa: así vemos siempre la muerte acechándonos. Considera cuándo podrá ser feliz quien no deja de sentir miedo»[266].

Así pues, según las afirmaciones de los teólogos, y si es [17] verdad que

todos y cada uno sufrimos nuestros propios manes[267],

y si creemos que los Infiernos están en nuestros propios cuerpos, ¿qué debemos pensar, sino que el alma «muere» cuando es sumergida en los infiernos del cuerpo, y que, en cambio, «vive» cuando escapa hacia las regiones superiores tras abandonar el cuerpo?

TESIS FILOSÓFICAS

Interpretación pitagórico-platónica: las dos muertes

Hay que decir lo que el investigador [**11**] más escrupuloso de la verdad, el versado en filosofía, ha añadido algo a estas cosas[268]. En efecto, los discípulos de Pitágoras primero, luego los de Platón, declararon que hay dos muertes, una la del alma (*anima*), la otra la del ser vivo (*animal*), afirmando que el ser vivo muere cuando el alma abandona el cuerpo, pero que el alma en sí misma muere cuando abandona la fuente única e indivisible de la naturaleza para esparcirse en los miembros [2] de un cuerpo[269].

Y dado que una de estas muertes es manifiesta y conocida de todos y la otra sólo es reconocida por los sabios, creyendo los demás que es la vida; por ello, la mayoría ignora por qué llamamos al dios de la muerte, unas veces 'el Rico', otras veces 'el Cruel'[270]. El epíteto favorable indica que la primera muerte, la del ser vivo, libera al alma y la devuelve a las verdaderas riquezas de la naturaleza y a la libertad que le es propia; en cuanto a la segunda muerte, la que el vulgo cree que es la vida, atestiguamos, usando un término terrorífico, que el alma es arrojada desde la luz de su inmortalidad a las tinieblas, por así decirlo, de la [3] muerte. En efecto, para crear un ser vivo, hace falta que un alma sea aprisionada en un cuerpo[271]. Por ello, el cuerpo es llamado *démas*, esto es, «cadena», y *sôma*, que es casi *sêma*, esto es, «tumba» del alma[272]. De ahí que Cicerón, para significar al mismo tiempo ambas cosas, que el cuerpo es una cadena y que el cuerpo es una tumba, que es la cárcel de los muertos, dice: *Aquellos que han volado de las cadenas de sus cuerpos, como de una prisión*.

LAS TRES TESIS PLATÓNICAS

Los platónicos, sin embargo, afirmaron que los infiernos [4] no están en los cuerpos, esto es, no comienzan en los cuerpos, si bien llamaron «morada de Dite», esto es, «infiernos», a una región concreta de este mundo; pero, en lo que respecta a las fronteras de este lugar, formularon opiniones discordantes y su doctrina está dividida en tres escuelas.

Primera tesis platónica

Unos[273], en efecto, dividieron el [5] mundo en dos partes, una activa y la otra pasiva[274]; y afirmaron que la primera es activa, porque, aún siendo inmutable, impone a la otra la necesidad y las causas del cambio, y que la segunda es pasiva, porque el cambio la modifica. Y postularon que la parte inmutable [6] del mundo se extiende desde la esfera llamada *aplanḗs* hasta el comienzo del globo lunar, y que la parte cambiante se extiende desde la Luna a la tierra[275]; y que las almas viven en tanto que residen en la parte inmutable, pero mueren nada más caer en la parte susceptible de cambio; y que, por esta razón, el área entre la Luna y la tierra es conocida como la región de la muerte y de los infiernos; y la Luna misma es la frontera entre la vida y la muerte; y se pensó, no sin razón, que las almas que desde allí descienden a la tierra mueren, y que las que desde

allí ascienden a las regiones superiores retoman a la vida. En efecto, el reino de los seres efímeros empieza a partir de la Luna y luego se extiende hacia abajo; a partir de esta frontera las almas empiezan a [7] estar sometidas al cómputo de los días y del tiempo. En fin, los físicos denominaron a la Luna como «la tierra del éter»[276], y llamaron a sus habitantes «los pueblos de la Luna»[277]. Y demostraron que esto es así con muchísimos argumentos, que sería prolijo enumerar aquí[278]. Y no hay duda de que la Luna es responsable y creadora de los cuerpos mortales, hasta el punto de que algunos cuerpos, cuando aumenta su luz, experimentan un crecimiento, y cuando decrece, menguan. Pero para evitar que una exposición prolija acerca de una materia evidente engendre el tedio[279], pasemos a los límites que otros establecen acerca de la región infernal.

Segunda tesis platónica

Otros platónicos[280], en efecto, prefirieron [8] dividir el mundo en tres series de cuatro elementos, de forma que en la primera serie se cuentan la tierra, el agua, el aire y el fuego, que es la parte más pura del aire, vecina de la Luna; por encima, de nuevo los cuatro elementos, pero de una naturaleza más pura, de manera que la Luna está en lugar de la tierra —ya dijimos que los físicos llamaban a la Luna «la tierra del éter»—, el agua está en la esfera de Mercurio, el aire en la de Venus, el fuego en el Sol mismo; la tercera serie de elementos, en cambio, está considerada al revés, en relación a nosotros, de manera que sitúa a la tierra en la última posición, y, reagrupados los demás elementos en el medio, tanto la extremidad inferior como la superior terminan en tierra; se considera, pues, que la esfera de Marte es el fuego, la de Júpiter el aire, la de Saturno el agua, y la *aplanḗs* la tierra[281], esfera ésta en la que, según la tradición que nos legó la antigüedad, estaban [9] los Campos Elisios, reservados para las almas puras. El alma, cuando es enviada al cuerpo, desciende desde estos Campos atravesando las tres series de elementos, en una triple muerte, hasta llegar al cuerpo. Tal es la segunda opinión entre los platónicos acerca de la muerte del alma, cuando es arrojada al cuerpo.

Tercera tesis platónica

[10] Otros platónicos[282] —pues arriba hemos señalado que había entre ellos tres diversidades de pareceres— dividen igualmente el mundo, como hacen los del primer grupo, en dos partes, pero con límites diferentes. Éstos, en efecto, sostuvieron que el cielo, la llamada esfera *aplanḗs*, era la primera parte, y que las siete esferas llamadas

errantes y lo que hay entre ellas y [11] la tierra, y la tierra misma era la segunda parte. Por tanto, según esta escuela, por la cual la razón demuestra más afecto, las almas bienaventuradas, libres de toda contaminación corporal, habitan el cielo. Pero el alma, que con desdén mira desde aquel observatorio altísimo y de luz perpetua, concibió, con un deseo oculto[283], la apetencia de un cuerpo y de aquello que en la tierra llamamos vida, por causa del peso mismo de sus pensamientos terrenales, poco a poco se desliza hacia las regiones inferiores[284]. Cuando abandona su incorporeidad [12] perfecta, no asume de repente un cuerpo de lodo, sino que gradualmente, con pérdidas imperceptibles y alejándose cada vez más de la pureza homogénea y absoluta, se va hinchando con los incrementos, por así decirlo, de cada cuerpo sideral. En efecto, en cada una de las esferas situadas debajo del cielo, se viste con una envoltura etérea[285], de forma que, por medio de estas envolturas, poco a poco se va preparando para su unión con esta indumentaria de arcilla[286], y así, muriendo tantas veces como esferas atraviesa, llega al estado que en la tierra se llama vida.

EL DESCENSO DEL ALMA
A TRAVÉS DE LAS ESFERAS CELESTES

[**12**] En cuanto al descenso mismo, en el cual el alma cae del cielo hasta las regiones inferiores de esta vida, he aquí el orden en que se desarrolla[287].

El círculo de la Vía Láctea abraza al Zodíaco rodeándo lo con el giro de una órbita oblicua, de tal manera que lo cruza por donde el Zodíaco porta los dos signos tropicales, Capricornio y Cáncer[288]. Los físicos los llamaron las «puertas del Sol»[289], porque en uno y otro signo, el solsticio impide al Sol, cortándole el paso, proseguir su marcha y le hace regresar al trayecto de una zona, cuyos límites jamás abandona. Es creencia que por estas puertas pasan las almas [2] del cielo a la tierra y regresan de la tierra al cielo. También reciben el nombre, una de «puerta de los hombres», la otra de «puerta de los dioses»: Cáncer, el de «puerta de los hombres», porque por aquí se realiza el descenso a las regiones inferiores; Capricornio, el de «puerta de los dioses», porque por allí regresan las almas a la mansión de su inmortalidad y al número de los dioses[290]. Y esto es lo que simboliza la divina [3] sagacidad de Homero en la descripción de la caverna de Ítaca. Por ello, también Pitágoras piensa que el imperio de Dite empieza a partir de la Vía Láctea[291] y se extiende hacia abajo, porque las almas, una vez que han caído de aquí, parece que ya se han alejado de las regiones superiores. Por eso, según él, la leche es el primer alimento que se le ofrece a los recién nacidos, porque de la Vía Láctea parte el primer

movimiento para las almas en su descenso a los cuerpos terrestres. He aquí por qué se le dijo a Escipión, mientras se le mostraba la Vía Láctea, que las almas de los bienaventurados «*salen de aquí y acá regresan*»[292].

[4] Por tanto, mientras las almas, a punto de emprender su descenso, están aún en Cáncer, puesto que en tal posición todavía no han abandonado la Vía Láctea, se cuentan aún en el número de los dioses. Pero cuando en su caída han llegado a Leo, allí empiezan a experimentar su condición futura. Y dado que en Leo son, por así decirlo, los primeros pasos del recién nacido y su aprendizaje de la naturaleza humana, y dado que, por otra parte, Acuario está en frente de Leo y se acuesta cuando aquél se levanta, por ello, cuando el Sol está en Acuario, se celebran sacrificios en honor de los difuntos[293], cosa natural, como que se trata de un signo que se tiene por contrario y hostil a la vida humana[294].

[5] Desde allí, pues, esto es, a partir de la intersección entre el Zodíaco y la Vía Láctea, el alma en su descenso se alarga, pasando de la forma redonda, la única divina[295], a la forma cónica, de la misma manera que la línea nace del punto y pasa de la indivisibilidad a la longitud; y aquí, a partir de su punto, que es la unidad, se llega a la díada, que es la primera extensión[296]. Tal es la esencia que Platón calificó como *a la vez indivisible y divisible*, cuando disertaba en el *Timeo* acerca de la fabricación del alma del mundo[297]. Las almas, en efecto, tanto la del mundo como la de un solo individuo, ora parece que ignoran la división, si se piensa en la simplicidad de la naturaleza divina, ora parece que son susceptibles de tal división, cuando la una se dispersa por los miembros del mundo, la otra por los de un hombre.

Por lo tanto, cuando el alma es arrastrada al cuerpo, en [7] esta primera prolongación de sí misma empieza a experimentar un tumulto salvaje, esto es, la *hýlē*, afluyendo sobre ella. Y esto es lo que Platón observó en el *Fedón*[298], que el alma, cuando es arrastrada hacia el cuerpo, se tambalea por causa de una ebriedad desconocida, queriendo insinuar que el alma bebe por primera vez el aluvión de la materia de la cual se impregna y se hace pesada durante el descenso[299]. Un indicio de este arcano es también la constelación de la 8 Copa de Baco, en la región que está situada entre Cáncer y Leo[300], simbolizando que allí, por primera vez, el aluvión de materia embriaga a las almas prestas a descender, y enseguida el compañero de la ebriedad, el olvido, empieza allí ya a insinuarse subrepticiamente en las almas. Pues si las [9] almas transportaran con ellas hasta el cuerpo el recuerdo de las cosas divinas, de las cuales tenían conocimiento en el cielo, no habría ningún desacuerdo entre los hombres a propósito de la divinidad; pero lo cierto es que todas, al descender, beben el olvido, si bien, unas más, otras menos. En consecuencia, aunque en la tierra la verdad no es evidente para todo el mundo, todo el mundo, sin embargo, tiene una opinión, porque la

falta de memoria es el origen de la opinión. [10] Ahora bien, quienes bebieron menos del olvido, descubren mejor la verdad, porque recuerdan fácilmente lo que previamente conocieron allá arriba. He aquí por qué lo que en latín se llama 'lectura', en griego se llama 'conocimiento recuperado'[301], porque, cuando estamos aprendiendo la verdad, reconocemos aquellas cosas que naturalmente sabíamos antes de que la afluencia de materia embriagara a las almas cuando llegan a sus cuerpos.

[11] Ahora bien, ésta es la *hýlē* ('materia'), que, plagada de ideas impresas, formó todo el cuerpo del mundo que vemos por todas partes. Pero la parte más elevada y pura de esta materia, aquella de la cual los seres divinos se alimentan o están constituidos, se llama néctar y pasa por ser la bebida de los dioses[302]; en cambio, la parte inferior y más turbia es la bebida de las almas, y es la que los antiguos llamaron el río Lete ('río del Olvido')[303].

[12] Los órficos suponen que el propio Líber Padre simboliza el *noús hylikós* ('intelecto material') que, nacido de lo indivisible, se divide en individuos[304]. Por eso, en sus misterios, se trasmite la tradición de que Líber fue desmembrado por los enfurecidos Titanes y, enterrados los pedazos, resucitó uno y entero, porque el *noûs* (que se traduce por *mens*, como dijimos), ofreciéndose a la división a partir de lo indivisible y retomando, de nuevo, de la división a lo indivisible, por un lado cumple sus deberes cósmicos, por otro no traiciona los arcanos de su propia naturaleza[305].

Entonces, el alma, que con este primer peso ha deseendido [13] desde el zodíaco y la Vía Láctea hasta las esferas inferiores[306], mientras cae a través de ellas, no sólo toma, como ya dijimos, una envoltura en cada esfera, al aproximarse un cuerpo luminoso, sino que además desarrolla cada uno de los movimientos que luego deberá de poner en práctica: en [14] la esfera de Saturno, el raciocinio y la inteligencia, llamadas *logistikón* y *theōrētikón*; en la de Júpiter, la energía para actuar, llamada *praktikón*; en la de Marte, el ardor de la pasión, llamado *thymikón*; en la del Sol, la percepción sensitiva y la imaginación, llamadas *aisthētikón* y *phantastikón*; el movimiento del deseo, llamado *epithymētikón*, en la esfera de Venus; el movimiento de enunciar y de interpretar los pensamientos, llamado *hermēneutikón*, en la esfera de Mercurio; en cuanto a *phytikón*, esto es, la facultad de engendrar y hacer crecer los cuerpos, la ejercita tras penetrar en la esfera [15] lunar[307]. Esta última función, tal como es la más alejada de los dioses, así es la primera en nosotros y en todos los seres terrenales. En efecto, este cuerpo, tal como es la hez de las cosas divinas, así es la primera sustancia del ser vivo.

[16] La diferencia entre los cuerpos terrestres y los de arriba (hablo del cielo, las estrellas y otros elementos) es que a éstos últimos se les hizo ascender a la sede del alma, y merecieron la inmortalidad por la propia naturaleza de la región y por imitación de lo sublime; a los cuerpos terrestres, en cambio, se hace descender al alma misma, y por ello se cree que está muerta, cuando es encerrada en una región perecedera [17] y en la sede

de la mortalidad. No te inquietes si, a propósito del alma, que decimos que es inmortal, nombramos tantas veces a la muerte. Y, en verdad, el alma no se extingue con su propia muerte, sino que queda enterrada por algún tiempo[308], y esta sepultura temporal no le priva del privilegio de su eternidad, cuando de nuevo libre del cuerpo, una vez que se limpió completamente del contagio de los vicios y mereció ser purificada, es restituida a la luz de la vida eterna y restablecida en su integridad.

[18] Queda totalmente clara, en mi opinión, la explicación acerca de la vida y la muerte del alma, que la ciencia y la sabiduría de Cicerón sacó del santuario de la filosofía.

Cuarta cita del «Sueño»

Pero en su sueño Escipión, animado tanto por el cielo, [**13**] que recae como recompensa en los bienaventurados, como por la promesa de inmortalidad, confirmó más y más esta esperanza tan gloriosa y tan brillante al ver a su padre, a quién preguntó, porque aún parecía dudarlo, si estaba vivo. Así pues, empieza a preferir la muerte, a fin de vivir, y no [2] contentándose con haber llorado al ver al padre que creía muerto, tan pronto como pudo hablar, quiso ante todo demostrar que nada deseaba más que quedarse ya con él. No obstante, no se determinó en su fuero interno a realizar su deseo sin consultar antes a su padre: lo uno es prueba de prudencia, lo otro de piedad.

Examinemos ahora las palabras mismas, tanto de la pregunta del hijo como de la respuesta del padre. *«Te pregunto*, [3] *digo, venerable y excelente padre, puesto que ésta es la verdadera vida, como oigo decir al Africano, ¿por qué me demoro en la tierra? ¿Por qué no me apresuro en venir acá contigo?» «No es así», dice él, «Pues, a no ser que el dios, cuyo templo es todo lo que ves, te haya liberado de la prisión corporal, tú no puedes tener acceso acá. En efecto*, [4] *los hombres fueron creados con la siguiente condición: que cuidaran aquella esfera que ves en el centro de este templo, llamada Tierra. Y se les dio una mente a partir de aquellos fuegos eternos que llamáis astros y estrellas, los cuales, esféricos y redondos, animados de inteligencias divinas, describen sus círculos y sus órbitas con una admirable rapidez. Por ello, Escipión, tanto tú como todos los hombres piadosos debéis retener vuestra alma en la prisión del cuerpo y no abandonar la vida humana a no ser por mandato de aquel que os la dio, a fin de evitar que parezca que huís de la misión asignada a vosotros»*[309].

[5] Ésta es la doctrina y enseñanza de Platón, quien en el *Fedón*[310] establece que el hombre no debe morir por propia voluntad. Pero, no obstante, en el mismo diálogo dice también que los filósofos deben desear la muerte y que la propia filosofía es una preparación para la muerte. Estas aseveraciones parecen contradictorias, pero no es así. En efecto, Platón conoce las dos muertes del hombre. No voy a repetir ahora lo que ya dije más arriba[311], a saber, que existen dos muertes, la del alma (*anima*) y la del ser vivo (*animal*). Pero incluso a propósito de dicho ser vivo, esto es, del hombre, afirma que hay dos muertes, una de las cuales procura la naturaleza, la otra [6] las virtudes. En efecto, el hombre muere cuando el alma abandona el cuerpo, que se deshace por una ley natural. Pero se habla también de muerte, cuando el alma, instalada aún en el cuerpo, desprecia, bajo la enseñanza de la filosofía, los atractivos corporales, y se despoja de las dulces trampas de los deseos y de todas las demás pasiones[312]. Y ésta es la muerte que, como señalamos más arriba[313], resulta de la segunda serie de virtudes, que sólo es apropiada para [7] los filósofos. Pues bien, ésta es la muerte que, según Platón, deben desear los sabios; en cambio, aquella que la naturaleza establece para todos, prohíbe forzarla, causarla o acelerarla, enseñándonos que hay que esperar a la naturaleza y revelándonos las causas de esta prohibición, que toma prestadas de la experiencia de las cosas que están en la conversación cotidiana. Dice, en efecto, que los hombres que son [8] arrojados a la prisión por mandato de la autoridad, no deben escapar de ella antes de que la propia autoridad que los encerró, les autorice a salir; pues no evitan el castigo con la evasión, lo agravan. Añade asimismo que estamos bajo el dominio de la divinidad, cuya tutela y providencia nos gobierna; y que nadie debe llevarse, contra la voluntad del dueño, ninguna de sus posesiones fuera del lugar donde aquél radicó su bien[314]; y que de la misma manera que quien quita la vida al esclavo ajeno será declarado criminal, igualmente quien se dio muerte a sí mismo sin mandato de su dueño no conseguirá ser declarado inocente, sino culpable.

Prohibición del suicidio, según Plotino

Plotino trata con mayor profundidad [9] estas semillas de la doctrina platónica[315]. Es menester que el alma —afirma—, tras abandonar al hombre, se encuentre libre de las pasiones corporales. Quien la expulsó violentamente de su cuerpo, no le permite ser libre. Pues quien se procura la muerte voluntariamente, llega a este extremo harto de indigencia, o por miedo de algo, o por odio, cosas todas que son consideradas entre las

pasiones. Por consiguiente, el alma, aunque antes estaba libre de estas inmundicias, sin embargo, se ensucia justamente por el hecho de salir por la fuerza[316].

Afirma luego que la muerte debe ser para el alma una liberación del cuerpo, no una cadena; pero cuando la salida es forzada, el alma se encadena aún más alrededor del cuerpo. [10] Y, en verdad, las almas así arrancadas vagan largo tiempo alrededor del cuerpo[317], de su sepultura o del lugar donde se cometió el suicidio; aquellas almas, en cambio, que en esta vida se liberan de las cadenas del cuerpo con la muerte de los filósofos, se ubican en el cielo y entre las estrellas, incluso existiendo aún el cuerpo. Y por eso Plotino, a propósito de las muertes voluntarias, manifiesta que la única loable es aquella que se procura, como dijimos, con la sabiduría de los filósofos, no por la espada; con la contemplación[318], no con el veneno[319].

[11] Añade además que la muerte sólo es natural cuando el cuerpo abandona al alma, no el alma al cuerpo[320]. En efecto, es cosa bien sabida que una relación numérica precisa y determinada asocia las almas con los cuerpos[321]. Mientras estos números subsisten, el cuerpo continúa estando animado; pero cuando desaparecen, al punto se desvanece aquel poder secreto que mantenía la asociación; y esto es lo que llamamos 'fatalidad' o 'momentos fatales de la vida'. Por tanto, [12] no es el alma la que desaparece —puesto que es inmortal y eterna— sino el cuerpo quien sucumbe, una vez completada su cuenta; tampoco es el alma la que se cansa de animar el cuerpo, sino el cuerpo quien abandona su función, cuando ya no puede seguir siendo animado. De aquí las palabras del más sabio de los poetas:

Completaré la cuenta y seré devuelto a las tinieblas[322].

Tal es, pues, la verdadera muerte natural, sólo cuando la [13] desaparición de sus números entraña el fin del cuerpo, y no cuando se le arranca la vida a un cuerpo capaz aún de seguir sustentándola. Y la diferencia entre la disolución natural y la disolución voluntaria de la vida no es nimia. En efecto, cuando [14] el alma es abandonada por el cuerpo, no puede conservar en ella nada corporal, si se educó con pureza, mientras estuvo en esta vida. Pero cuando es expulsada del cuerpo con violencia, dado que sale rompiendo su cadena y no aflojándola, la propia necesidad deviene para ella en ocasión de pasión, y se contamina con los males inherentes a la cadena, mientras la rompe[323].

A los argumentos precedentes contra la muerte voluntaria, [15] Plotino añade otro más, a saber: puesto que se tiene certeza de que en el más allá las almas serán recompensadas en proporción al grado de perfección al que cada una haya llegado en esta vida, no hay que precipitar el fin de la vida, cuando aún es posible progresar más[324]. Y no son éstas vanas palabras. En efecto, en los debates esotéricos sobre el retorno del

alma se afirma que las almas que cometen delitos en esta vida son como hombres que caen sobre un terreno llano y les es posible levantarse de nuevo sin dificultad; pero las almas que se alejan de esta vida con las inmundicias de sus delitos se asemejan a hombres que han caído a un abismo desde lo alto de un precipicio, de donde jamás tendrán la posibilidad de salir. Por ello, pues, hay que aprovechar los plazos de vida que se nos conceden para acrecentar la posibilidad de una perfecta purificación.

[17] Entonces, dirás tú, quien está ya perfectamente purificado, debe suicidarse, pues no tiene ya ninguna razón para quedarse, dado que quien ha llegado a las alturas, no necesita ir más lejos. Pero por el hecho mismo de procurarse un fin rápido en la esperanza de saborear la felicidad, es aprisionado por el lazo de la pasión, pues la esperanza, como el temor, es una pasión[325]; pero también incurre en las demás [18] cosas que trató el argumento anterior. He aquí por qué Paulo Emilio, cuando su hijo, en la esperanza de una vida más auténtica, tenía prisa por reunirse con él, se lo prohibió y le rechazó, para evitar que su deseo prematuro de liberación y de ascensión le encadene y le retenga más todavía por causa de esta misma pasión. Y no le dijo que, a menos que le sobreviniera una muerte natural, «*no podrás morir*», sino «*no* [19] *podrás venir acá». «Pues, a no ser que el dios, cuyo templo es todo lo que ves, te haya liberado de la prisión corporal, tú no puedes tener acceso acá»*, dice él, porque sabe, por haber sido ya recibido en el cielo, que el acceso a la mansión celeste está abierto sólo a la pureza perfecta. Ahora bien, con igual entereza, ni hay que temer la muerte que llega conforme a la naturaleza, ni hay que forzar la muerte que llega contra el orden de la naturaleza.

Gracias a estas lecciones de Platón y de Plotino acerca [20] del suicidio que acabamos de relatar, nada restará oscuro en las palabras de Cicerón, en las que prohíbe el suicidio.

NATURALEZA DEL ALMA

Quinta cita del «Sueño»

El mundo-templo

Pero volvamos al pasaje que sigue [**14**] inmediatamente a éste: *En efecto, los hombres fueron creados con la siguiente condición: que cuidaran aquella esfera que ves en el centro de este templo, llamada Tierra. Y se les dio un alma a partir de aquellos fuegos eternos que llamáis astros y estrellas, los cuales, esféricos y redondos,*

animados de inteligencias divinas, describen sus círculos y sus órbitas con una admirable rapidez[326].

Por qué Cicerón dice de la tierra que es una esfera colocada [2] en el centro del mundo, lo expondremos de forma más completa cuando hablemos de las nueve esferas[327]. En cuanto al universo, con razón es llamado 'templo de la divinidad[328]', ya que los filósofos consideran que la divinidad no es sino el cielo mismo y los cuerpos celestes que vemos. Para mostrar que la omnipotencia del dios supremo difícilmente puede ser comprendida, jamás vista, Cicerón llamó al conjunto de lo que se ofrece a la vista del hombre «templo de aquel que sólo es concebido con la mente», de modo que quien venere estos objetos visibles como templos, deba, no obstante, la máxima reverencia a su Creador, y quienquiera que es introducido en el disfrute de este templo, sepa que debe vivir a la manera de un sacerdote[329]; luego, y casi en una proclama pública, por así decirlo, declara que tanta divinidad hay en el género humano, que estamos todos ennoblecidos por nuestro parentesco con el alma astral.

Terminología: 'animus' y 'anima'

[3] Hay que advertir que en este pasaje Paulo empleó *animus* tanto en su sentido propio como en su sentido figurado. En efecto, *animus*, en su sentido propio, es «mente», la cual nadie duda de que es más divina que el alma; pero, a veces, por abuso, también llamamos con este término al alma (*anima*). [4] Por tanto, cuando Paulo dice: *Y se les dio un alma* (*animus) a partir de aquellos fuegos eternos*, hay que entender «mente», la cual compartimos propiamente con el cielo y los astros. Pero cuando dice: «*Debéis retener vuestra alma* (*animus*) *en la prisión del cuerpo*», Cicerón designa entonces al alma (*anima*), encadenada en la prisión del cuerpo, a la cual la divina mente no está sometida[330].

La emanación de las hipóstasis

Expliquemos ahora cómo el *anismus*, [5] con el sentido de «mente», nos es común con las estrellas, según los teólogos[331]. El dios que es y es llamado [6] Causa Primera, es el principio y el origen único de todas las cosas que son y parecen ser[332]. Este dios, con una fecundidad superabundante propia de su grandeza, creó a partir de sí mismo la mente. Esta mente, o *noûs*, en la medida en que dirige la mirada al Padre, conserva un

completo parecido con su Creador, pero cuando vuelve la mirada atrás, engendra a partir de sí misma al alma[333]. El alma, a su vez, en la medida en que dirige la mirada al [7] Padre, se asemeja a Él, pero cuando poco a poco vuelve la mirada atrás, degenera, siendo ella misma incorpórea, hasta fabricar los cuerpos. Tiene, pues, la más pura razón, llamada *logikón*, procedente de la mente, de la cual nace, y por propia naturaleza recibe las simientes de la percepción sensorial y del crecimiento, llamados *aisthētikón* y *phytikón* respectivamente[334]. Pero el primero de éstos, a saber, el *logikón*, que recibe de la mente al nacer, en la medida en que es verdaderamente divina, no se adapta nada más que a las realidades divinas; los otros dos, el *aisthētikón* y el *phytikón*, en la medida en que están alejados de las realidades divinas, se adaptan por ello a las realidades mortales[335].

Creación de las almas humanas

[8] El alma, pues, creando y formando los cuerpos para sí misma —por eso la naturaleza tiene su principio en el alma, que, emanada de Dios y de la mente, los sabios llaman *noûs*—, a partir de aquella fuente purísima y sin mezcla de la mente, que, tomando de la abundancia de su origen, había bebido al nacer, animó aquellos cuerpos, divino o celestes —hablo del cielo y de los astros— que había creado los primeros, y las mentes divinas se derramaron en todos los cuerpos, que tomaban una forma redonda, es decir, esférica[336], y he aquí lo que Cicerón dice, a propósito de las estrellas: «*están animadas por mentes divinas*». [9] Pero al degenerar cuando llega a las regiones inferiores y terrenales, el alma descubre que la fragilidad de los cuerpos mortales no puede soportar la pura divinidad de la mente; más aún, que parte de la mente sólo se adapta a los cuerpos humanos, porque son los únicos que parecen estar erguidos, como si se alejaran de los objetos bajos para dirigirse hacia los elevados, y los únicos que levantan fácilmente su mirada hacia el cielo[337], como si estuvieran siempre erguidos, y porque son los únicos que poseen una cabeza a semejanza de una esfera[338], la única forma, como ya dijimos, capaz de albergar la mente. Por tanto, sólo [10] al hombre le ha infundido la razón, esto es, el poder de la mente, cuya sede está en la cabeza, pero también introdujo, dado que es un cuerpo mortal, la doble facultad de sentir y crecer.

Los otros seres vivos: animales y plantas

De aquí viene que el hombre posea [11] la razón, tenga percepción sensorial y

crezca, y sólo por la razón mereció aventajar a los demás animales, los cuales, porque están siempre boca abajo y tienen dificultad para elevar la mirada, se alejaron de los cielos[339], y no merecieron en parte alguna de sus cuerpos semejanza alguna con los cuerpos divinos, no han obtenido nada de la Mente y por ello carecen de raciocinio, y sólo han conseguido dos facultades, la percepción sensorial [12] y el crecimiento[340]. Pues si algo remeda en ellos alguna apariencia de razón, no es razón, sino memoria, y no aquella memoria mezclada de razón, sino aquella que va acompañada del embotamiento de los cinco sentidos; acerca de la cual, sin embargo, no diremos ahora nada más, pues no tiene nada que ver con la presente obra.

[13] La tercera categoría de cuerpos terrestres es la de los árboles y plantas, que carecen tanto de raciocinio como de percepción sensorial, y dado que sólo la facultad de crecer está vigente en ellos, se dice que están vivos sólo en este respecto[341].

[14] También Virgilio reprodujo esta clasificación. Pues, también él atribuyó al mundo un alma, y para dar testimonio a favor de su pureza, la llamó mente. Pues, dice Virgilio,

un hálito interior alimenta[342]

el cielo, las tierras, los mares y las estrellas: es el *anima*, tal como en otro pasaje dice *anima* por «hálito»:

Toda la fuerza del fuego y de las almas[343]

Y para afirmar la excelencia del alma del mundo, declaró que era la mente:

La mente mueve el universo[344].

Y para mostrar que todos los seres vivos resultan de esta alma y son animados por ella, añadió:

De ella procede la raza de los hombres y de las bestias...[345]

Y para afirmar que el alma conserva siempre el mismo vigor, pero que su provecho se debilita en los seres vivos por causa del espesor de sus cuerpos, añadió:

En tanto que no les estorban unos cuerpos dañinos…[346]

…y de Homero: la «catena aurea»

En consecuencia, pues, dado que [15] la Mente emana del Dios Supremo y el alma de la mente, y el alma, además, crea y llena de vida a todos los seres que la secundan, y este es el único fulgor que los ilumina a todos, y se refleja en todos, como un único rostro se refleja en muchos espejos colocados en hilera[347], y dado que todos los seres se suceden en secuencias continuas, degenerando poco a poco en su declive, si alguien observa desde más cerca, encontrará que, desde el Dios Supremo hasta la última hez del universo[348], hay una cadena única, que se ata con eslabones recíprocos y que jamás se interrumpe. Ésta es la cadena de oro de Homero, que el Dios —cuenta el poeta— hizo que colgara del cielo a la tierra[349].

Aplicación de estas nociones al texto de Cicerón

[16] Dicho esto, queda claro, pues, que el hombre es el único de todos los seres terrestres que comparte con el cielo y los astros la mente, esto es, el alma. Es lo que dijo Cicerón: «*Y se les dio una mente a partir de aquellos fuegos eternos que llamáis astros y estrellas*»[350]. [17] No obstante, no afirma que hayamos recibido nuestra alma justamente 'de' los fuegos celestiales y eternos —pues el fuego, aunque divino, es, sin embargo un cuerpo, y no podemos recibir nuestra alma de un cuerpo, aunque sea divino —, sino justamente 'de allí de donde' aquellos cuerpos, que son y parecen divinos, han recibido su alma, esto es, de aquella parte del Alma del Mundo [18] que dijimos que estaba constituida de pura Mente. Y por eso, después de decir: «*Y se les dio una mente a partir de aquellos fuegos eternos que llamáis astros y estrellas*», añadió: «*Las cuales están animadas por mentes divinas*», para designar, con una clara distinción, con «*fuegos eternos*» los cuerpos de las estrellas, y con «*mentes divinas*» sus almas, y mostrar que el poder de la mente viene a nuestras almas procedente de aquellas almas.

Doxografía del alma

No está fuera de lugar que esta disertación [19] acerca del alma comprenda, como colofón, las opiniones de todos aquellos que, al parecer, se pronunciaron acerca del alma[351]. Platón dijo que el alma era una esencia moviéndose por sí misma[352]; Jenócrates, un número moviéndose por sí mismo[353]; Aristóteles, una *entelécheia* («perfección»)[354]; Pitágoras y Filolao, una *harmonía*[355]; Posidonio, una idea[356]; Asclepíades, el ejercicio armonioso de los cinco sentidos[357]; Hipócrates, un espíritu sutil difundido por todo el cuerpo[358]; Heraclides Póntico, una luz[359]; Heráclito el físico, una centella de la esencia estelar[360]; Zenón, un espíritu condensado dentro del cuerpo[361]; Demócrito, un espíritu implantado entre los átomos con tal facilidad de movimientos que recorre todo el cuerpo[362]. [20] Critolao el Peripatético dijo que el alma estaba hecha de una quintaesencia[363]; Hiparco, que era fuego[364]; Anaxímenes, aire[365]; Empédocles[366] y Critias[367], sangre; Parménides, un compuesto de tierra y fuego[368]; Jenófanes, de tierra y agua[369]; Boeto, de aire y fuego[370]; y Epicuro, una apariencia de fuego, aire y espíritu entremezclados[371]. Pero la opinión que la tiene por incorpórea ha prevalecido tanto como la que la tiene por inmortal.

Disertación astronómica

TERMINOLOGÍA

Veamos ahora qué son estos dos términos que Cicerón [21] evoca conjuntamente, cuando dice: «*Que llamáis astros y estrellas*». Pues no se trata aquí de una única realidad designada por dos sinónimos, como *ensis* y *gladius*[372]; sino que las *stellae*, de hecho, son solitarias, como las cinco «errantes»[373], como las demás que, sin combinarse con otras, gravitan solitarias[374]; y los *sidera*, en cambio, son aquellas que, por combinación de muchas estrellas, conforman alguna constelación, como Aries, Tauro, como Andrómeda, Perseo o la Corona, y toda clase de figuras variadas que, se cree, han sido admitidas en el cielo[375]. Igualmente, entre los griegos, *astḗr* y *ástron* significan realidades distintas, y *astḗr* designa una estrella solitaria, *ástron* un conglomerado de estrellas que forma una constelación, lo que, en latín, llamamos *sidus*[376].

[22] Al calificar a las estrellas de «*esféricas y redondas*», no describe sólo la forma

de las estrellas solitarias, sino también la de aquellas que se agrupan para formar las constelaciones. Todas las estrellas, en efecto, aunque se diferencien algo entre sí en cuanto al tamaño, no se diferencian, sin embargo, en cuanto a la forma. Ahora bien, estos dos términos describen una esfera sólida, que no resulta ni de una masa desprovista de rotundidad, ni de una rotundidad privada de masa, pues en el primer caso faltaría la forma, y en el segundo, la densidad del cuerpo.

Pero llamamos «esfera» aquí a los cuerpos de las estrelias, [23] todas las cuales han sido modeladas con esta forma[377]. Además, son llamadas «esferas» también, la esfera *aplanḗs*, que es la más grande, y las siete esferas inferiores, que recorren las dos luminarias y los cinco astros errantes[378].

En cuanto a «círculos» y «órbitas», son dos nombres de [24] dos realidades, y, de hecho, Cicerón emplea estos nombres con significados distintos en pasajes distintos. En efecto, empleó *orbis* en lugar de *circulus* (por ejemplo, *orbem lacteum*), y *orbis* en lugar de *sphaera* (por ejemplo, *novem tibi orbibus vel potius globis*)[379]. Pero *circi* son también llamados aquellos que ciñen la esfera más grande, como el capítulo siguiente descubrirá; uno de ellos es el Círculo Lácteo, del cual dice: «*un círculo que brilla entre las llamas*»[380]. Pero, aquí, no quiso que se entendiera ninguno de estos significados [25] con los vocablos *circus* y *orbis*, sino que en este pasaje *orbis* es la revolución entera y completa de una estrella, esto es, el regreso al mismo lugar del que partió después de haber recorrido el contorno de la esfera sobre la cual se mueve. En cuanto a *circus*, aquí es la línea que circunda la esfera y constituye una especie de sendero por el cual discurren las dos luminarias, y dentro del cual queda contenido el vagabundeo regular de los planetas errantes[381].

[26] Y si los antiguos dijeron que los planetas eran errantes, es porque se mueven siguiendo su propio curso y gravitan de occidente hacia oriente, en sentido contrario al curso de la esfera más grande, esto es, del cielo mismo[382]. Todas estas estrellas tienen igual velocidad, parecido movimiento, y su modo de desplazarse es idéntico, pero no todos describen [27] sus círculos y sus órbitas en el mismo tiempo. Y por eso su velocidad es admirable, porque, aunque es la misma para todos y ninguno puede ser más rápido ni más lento, sin embargo, no todos completan su revolución en el mismo lapso de tiempo. La razón de que con idéntica velocidad los lapsos de tiempo sean distintos nos la enseñará con más exactitud el capítulo siguiente[383].

LOS CÍRCULOS CELESTES

Tras estas palabras acerca de la [**15**] naturaleza de las estrellas y de la mente astral de los hombres, el padre exhorta, de nuevo, al hijo a ser piadoso con los dioses y justo con los hombres, y de nuevo añadió un premio, mostrándole la Vía Láctea, recompensa reservada a las virtudes y concurrida por la afluencia de los bienaventurados; Escipión lo evoca con estos términos: «*Era aquel círculo resplandeciente, de una blancura deslumbrante en medio de las llamas, que, con nombre tomado del griego, llamáis « Vía Láctea»*[384].

Orbis, con el epíteto *lacteus*, tiene aquí el mismo significado [2] que *circus*. Sólo uno de los círculos que giran alrededor del cielo es «lácteo». Además de éste, hay otros diez, acerca de los cuales diremos lo que haya que decir, cuando corresponda tratar este tema. De todos los círculos es el único visible con los ojos; los otros deben ser comprendidos con la mente, más que con la vista[385].

Acerca de esta Vía Láctea hay muchas opiniones diferentes, [3] y unas han aventurado explicaciones fabulosas, otras naturales[386]; en cuanto a nosotros, pasaremos por alto lo fabuloso y expondremos tan sólo aquello que nos pareció que [4] tenía que ver con su naturaleza. Teofrasto dijo que la Vía Láctea es la juntura donde la esfera celeste, hecha de dos hemisferios, fue ensamblada[387], y por ello, en el lugar donde, de una y otra parte, se juntaron los bordes, se ve una claridad [5] que llama la atención. Diodoro dijo que era un fuego de una naturaleza densa y condensada, concentrado en un sendero único de trazado curvo y, además, línea de juntura de la fábrica del mundo, y que por ello era bien visible para un observador, en tanto que el resto del fuego celeste no deja ver su luz, demasiado sutil y tenue[388]. Demócrito dice que [6] son innumerables estrellas y todas pequeñas, las cuales, concentradas y compactadas en un solo espacio, quedando ocultos los intervalos muy reducidos que las separan, son contiguas por todas partes, y por ello, al esparcir luz por doquier, dan la apariencia de un solo cuerpo de luz, sin interrupciones[389]. Pero Posidonio, cuya definición respalda el [7] consenso de la mayoría, dice que la Vía Láctea es una emanación del calor estelar[390], a la cual su curvatura, opuesta al zodíaco, le hace atravesarlo oblicuamente, de forma que, aunque el Sol jamás rebasa los límites del zodíaco, dejando la parte restante del cielo privada de su calor, este círculo, alejándose oblicuamente de la trayectoria del Sol, templa el universo con su cálida curvatura. En cuanto a los lugares donde la Vía láctea corta al zodíaco, los hemos ya indicado más arriba[391]. Hasta aquí sobre la Vía Láctea.

El zodíaco

[8] Existen, como ya dijimos, otros diez círculos, uno de los cuales es el propio zodíaco, el único de estos diez que pudo adquirir anchura, por la razón que vamos a explicar. La naturaleza [9] de los círculos celestes es una línea incorpórea, que se concibe mentalmente, de manera que se la considera sólo con longitud, pero no puede tener anchura[392]; sin embargo, en el caso del zodíaco, el hecho de que contenga las constelaciones exige que tenga anchura[393].

La eclíptica

[10] Todo el espacio, por tanto, que ocupa la anchura del zodíaco, con las constelaciones allí desparramadas, está delimitado por dos líneas; y una tercera, trazada por el medio, es llamada la eclíptica[394], porque cuando el Sol y la Luna completan su curso al mismo tiempo en la misma línea, se produce necesariamente un eclipse de uno de los dos: eclipse solar, si la Luna pasa en ese momento por debajo del Sol; eclipse lunar, [11] si la Luna se encuentra entonces frente al Sol[395]. Así, el Sol sólo se eclipsa en el trigésimo día del mes lunar, y la Luna sólo experimenta el eclipse el décimo quinto día de su curso[396]. En efecto, sucede así que, o bien cuando la Luna está situada frente al Sol para tomar prestada de él la luz habitual, el cono de la tierra, que se encuentra sobre la misma línea de la eclíptica, se coloca frente a ella; o bien, la propia Luna, al pasar bajo el Sol e interponerse, aparta del ojo humano la luz del Sol[397]. Ahora [12] bien, durante el eclipse, el Sol no sufre nada, pero nuestra vista es privada de su luz; la Luna, por su parte, durante su propio eclipse, sufre al no recibir la luz del Sol, gracias a la cual da color a la noche[398]. Virgilio, muy experimentado en todas las disciplinas, era conocedor de esto, cuando dijo:

Los diversos eclipses del Sol y los trabajos de la Luna[399].

Así pues, aunque el trazo de tres líneas limita y divide el zodíaco, los antiguos, creadores de nuestro vocabulario, quisieron, no obstante, que se hablara de un círculo único.

Los paralelos

Hay otros cinco círculos, llamados [14] paralelos[400]. De éstos, el del medio, y el más grande, es el círculo equinoccial[401]; los dos próximos a los extremos y por tanto breves son llamados el círculo septentrional[402] y el círculo austral[403]. Entre éstos y el del medio están los dos trópicos, más grandes que los círculos extremos, más pequeños que

el del medio; son ellos los que marcan los límites de la zona tórrida por una y otra parte.

Los coluros

[14] Además de estos círculos, hay otros dos, los coluros, así llamados porque su revolución es incompleta[404]. En efecto, rodeando el polo septentrional y avanzando desde allí en diferentes direcciones, se cortan el uno al otro en el vértice norte y dividen cada uno de los cinco paralelos en cuatro partes iguales, cortando el zodíaco de tal manera que lo cruzan, atravesando uno de ellos por Aries y Libra, el otro por Cáncer y Capricornio; pero se piensa que no llegan hasta el polo austral.

El meridiano

[15] Los dos que restan para completar el número arriba mencionado, el meridiano y el horizonte, no están inscritos sobre la esfera celeste, porque no pueden tener un lugar fijo, sino que varían con la diferente localización del observador o habitante.

El meridiano, en efecto, es el círculo trazado por el Sol, [16] cuando alcanza el punto sobre la cabeza de los hombres, marcando exactamente la mitad del día. Y dado que la esfericidad de la tierra impide que los lugares habitados por todos los hombres estén a igual altura, no es la misma porción del cielo la que contempla desde lo alto la cabeza de todos los hombres; y por ello no será posible que haya un único meridiano para todos, sino que cada pueblo determina su propio meridiano por encima de su cabeza[405].

El horizonte

De modo similar, cada individuo, [17] cuando mira a su alrededor, define su propio horizonte[406]. En efecto, el horizonte, figurado por una especie de línea circular, es el límite del cielo que es visible sobre la tierra. Y dado que la vista humana no puede realmente alcanzar el verdadero límite, la extensión que cada cual abarca mirando en derredor suyo, determina para él su límite personal [18] de la porción de cielo que hay sobre la tierra. Este horizonte, que la mirada de cada uno circunscribe para sí mismo, no podrá rebasar la distancia de trescientos sesenta estadios. En efecto, cuando se mira de frente, la vista no rebasa los ciento ochenta estadios[407]; pero, una vez que alcanza esta distancia, la visión deja de avanzar y se curva y corre hacia atrás por causa de la

redondez de la tierra, y así sucede que este número, multiplicado por dos, puesto que hay dos lados, suma una distancia de trescientos sesenta estadios, distancia que abarca el horizonte de cada uno[408]; y cuanto de este espacio pierdas tras de ti al avanzar, tanto ganarás siempre por delante de ti; y por ello, el horizonte se modifica siempre tanto cuanta sea la distancia recorrida al mudar [19] de lugar[409]. Pero esta mirada sobre la tierra que hemos descrito, la admiten una llanura lisa o un mar libre y en calma, que no oponen obstáculo alguno a los ojos. No te inquietes por el hecho de que con frecuencia vemos una montaña situada a lo lejos o alzamos la mirada hacia las alturas mismas del cielo. En efecto, una cosa es cuando el relieve se presenta ante nuestros ojos, y otra cuando la mirada se alarga y extiende sobre una superficie llana. Sólo en este último caso se deduce el círculo del horizonte. Basten estas palabras acerca de todos los círculos que ciñen el cielo.

Sexta cita del «Sueño»

Pasemos a comentar el pasaje siguiente: *Cuando contemplaba* [**16**] *desde allí el universo entero, todo lo demás me parecía espléndido y maravilloso. Había estrellas que nunca hemos visto desde aquí, y todas tenían unas dimensiones como jamás hemos sospechado que existieran; de éstas, la más pequeña, que es la más alejada del cielo y la más cercana a la tierra, brillaba con luz prestada. Y las esferas de las estrellas sobrepasaban fácilmente a la tierra en tamaño»*[410].

Al decir: «*Cuando contemplaba desde allí el universo entero*», [2] confirma lo que habíamos señalado más arriba: que el encuentro de Escipión con su padre y su abuelo[411], durante el sueño, tuvo lugar exactamente en la Vía Láctea. Ahora bien, hay dos cosas, en especial, que le han maravillado, dice, en las estrellas: la novedad de algunas y el gran tamaño de todas ellas. Discutamos primero acerca de la novedad, luego sobre el gran tamaño.

LAS ESTRELLAS

La estrellas del hemisferio austral, invisibles para nosotros

Con la apostilla: «*que nunca hemos* [3] *visto desde aquí*», explica plenamente y con erudición por qué razón no son visibles para nosotros. En efecto, el lugar donde nosotros habitamos ocupa tal posición que ciertas estrellas no pueden jamás ser vistas desde allí,

puesto que la parte del cielo donde se encuentran nunca puede mostrarse a los que habitamos en dicho [4] lugar. Pues esta parte de la tierra, habitada por el conjunto de los hombres —al menos los que nosotros podemos conocer—, se eleva hacia el polo septentrional, y la convexidad de la esfera sumerge, para nosotros, el polo austral en las profundidades[412]. Por tanto, aunque la esfera celeste gira siempre alrededor de la tierra de este a oeste, el polo que posee los «Siete Bueyes»[413], al estar sobre nosotros, es siempre visible para nosotros, cualquiera que sea la dirección hacia la que lo haga girar la rotación del mundo, y siempre muestra

las Osas que temen mojarse en las aguas del Océano[414].

[5] El polo austral, por el contrario, al estar siempre para nosotros como sumergido, dada la posición del lugar donde habitamos, jamás es visible para nosotros ni tampoco nos muestra sus estrellas, con las que sin duda también este polo se adorna. Es lo que quiso decir el poeta conocedor de la naturaleza misma:

Este polo está siempre encima de nosotros; al otro, en cambio,
la negra Estigia y las sombras infernales lo ven bajo sus pies[415].

Ahora bien, puesto que es la esfericidad de la Tierra la [6] que provoca esta diversidad en las regiones del cielo, haciendo que éstas sean, para quienes habitan la tierra, o siempre visibles o jamás visibles, quien está en el cielo ve, a buen seguro, todo el cielo, sin que se lo impida porción alguna de la tierra, la cual, toda entera, apenas equivale a un punto[416], en comparación con el tamaño del cielo. Con razón, [7] pues, para alguien que nunca tuvo oportunidad de ver desde la tierra las estrellas del polo austral, cuando por fin las vio con mirada diáfana, sin el impedimento del obstáculo de la tierra, aquellas estrellas novedosas, por así decirlo, le causaron admiración[417], y, porque comprendió la razón por la cual nunca las había visto antes, dijo: «*Había estrellas que nunca hemos visto desde aquí*», refiriéndose con «*aquí*» a la tierra en la que estaba mientras hablaba.

Dimensiones de las estrellas

Vamos a examinar ahora el sentido [8] de la siguiente apostilla: «*Y todas tenían unas dimensiones como jamás hemos sospechado que existieran*». La razón por la cual los hombres jamás sospecharon en las estrellas las dimensiones que él constató, lo aclaró él mismo añadiendo: «*Y las esferas de las estrellas sobrepasaban fácilmente a la Tierra en*

tamaño»[418]. Pues, [9] ¿cuándo un hombre —a no ser aquel al que la educación filosófica elevó por encima del hombre, o mejor, hizo verdaderamente hombre— puede sospechar que una sola estrella es mayor que la Tierra entera, si a todo el mundo le parece que, una a una, difícilmente pueden igualar la llama de una sola antorcha?[419]. Por lo tanto, la magnitud de tales estrellas sólo se considerará verdaderamente corroborada, una vez que esté perfectamente comprobado que las estrellas, una a una, son mayores que la tierra entera. Esto puedes examinarlo de la manera siguiente.

[10] Los geómetras dijeron que el punto es aquello que, por causa de su inasible pequeñez, no puede dividirse en partes, y asimismo no está considerado como una parte, sino solamente como un signo[420]. Los físicos enseñaron que la Tierra, en relación con la magnitud de la órbita con la que gira el Sol, equivale a un punto[421]. En cuanto al Sol, es sabido cuánto más pequeño es que su propia órbita. En efecto, por cálculos totalmente manifiestos de sus dimensiones consta que el diámetro del Sol equivale a la ducentésima sexagésima parte de la magnitud de la órbita en la que se mueve el [11] propio Sol[422]. Por lo tanto, dado que el Sol, en relación con su órbita, es una fracción determinada, y que la tierra, en relación a la órbita del Sol, es un punto que no puede ser una fracción, se concluye, sin vacilación de criterio, que el Sol es más grande que la Tierra, si una fracción es más grande que aquello que, por su excesiva pequeñez, no admite el nombre de fracción.

Pero es cierto que las órbitas de las estrellas superiores [12] son más grandes que las órbitas del Sol, siendo el continente más grande que el contenido, dado que la disposición de las esferas celestes es tal que cada esfera inferior es abarcada por la superior. Por eso Escipión dijo asimismo que la esfera Lunar, en la medida en que es la más alejada del cielo y la más cercana de la Tierra, es la más pequeña, mientras que la tierra misma, siendo al fin y al cabo la última, se reduce casi a un punto. Si, como dijimos, las órbitas de las estrellas superiores [13] son más grandes que la órbita del Sol, y cada estrella es de una talla tal que, en relación con su propia órbita, representa una parte, no se puede dudar de que cada una es más grande que la Tierra, la cual dijimos que es un punto, en relación con la órbita del Sol, el cual es más pequeño que las órbitas superiores[423].

Acerca de la Luna, si es verdad que brilla con luz prestada, se tratará en próximos capítulos[424].

Séptima cita del «Sueño»

[**17**] La mirada de Escipión, después de recorrer, no sin admiración, estas cosas, se desvió hacia la tierra y se demoró allí con familiaridad, hasta que la recondujo de nuevo

hacia las regiones superiores una amonestación de su abuelo, quien le mostraba en estos términos el orden mismo de las [2] esferas, comenzando por el cielo: «*Todo el universo, tú lo ves, está trabado con nueve órbitas, o mejor, esferas, una de las cuales es la esfera celeste, la más alejada, la cual abarca a todas las demás, ella misma divinidad suprema, que retiene y contiene a las demás; en ella están fijados aquellos* [3] *movimientos eternamente giratorios de las estrellas. Debajo de ella están situadas las siete esferas que giran en sentido opuesto al de la esfera celestial. Una de las esferas pertenece a la estrella que en la tierra llaman Saturno; luego está aquel fulgor próspero y saludable para el género humano, llamado Júpiter; sigue el rojizo y terrorífico para la tierra, que llamáis Marte; luego, la región que está casi en la mitad de siete la ocupa el Sol, guía, príncipe y gobernador de las restantes luminarias, alma y regulador del mundo, de tan gran magnitud que alumbra y llena el universo con su luz. Acompañan al Sol, como escoltas, por un lado el curso de Venus, por el otro el de Mercurio; y, en la esfera más baja*, [4] *gravita la Luna, encendida por los rayos del Sol. Por debajo de la Luna nada hay que no sea mortal y efímero, a excepción de las almas que fueron donadas, por un presente divino, al género humano; por debajo de la Luna todo es eterno. Pues aquella esfera que está en el centro y en novena posición, la tierra, es inmóvil y está situada en lo más bajo, y todos los cuerpos gravitan hacia ella por su propio peso»*[425].

En este pasaje se ha condensado una descripción minuciosa [5] del mundo entero, de arriba abajo, y se ha hecho, por así decirlo, un retrato del universo ‘de cuerpo entero’, lo que algunos llamaron *tò pân*, esto es, «el todo»[426]; de ahí que también nuestro autor diga: «*Todo el universo está trabado*», y que Virgilio lo llamara «el gran cuerpo»:

…y se mezcla con el gran cuerpo[427].

LAS ESFERAS CELESTES

Sumario de la disertación

En este pasaje, Cicerón, al arrojar [6] las simientes de tantas cuestiones, nos legó muchos campos por cultivar. A propósito de las siete esferas *inferiores*, dice: «*que giran en sentido opuesto al de la esfera celestial*». Al decir esto, nos invita a preguntarnos [7] si el cielo gira, y si las siete esferas giran también y se mueven en sentido contrario; si la autoridad de Platón está de acuerdo con este orden de las esferas que transmite Cicerón;

y, si es verdad que las siete esferas están por debajo de la esfera celestial, cómo se puede decir que las estrellas de todas estas esferas alumbran el zodíaco, cuando el zodíaco es único y además está situado en lo más alto del cielo; cuál es la razón de que los trayectos de las esferas sean unos más cortos, otros más largos, siendo el zodíaco único —pues al exponer el orden de las esferas necesariamente se siembran también todas estas simientes de cuestiones—; y, por último, por qué razón gravitan hacia la tierra «*todos los cuerpos por su propio peso*», como dice Cicerón.

La esfera estrellada

[8] Que el cielo gira, lo enseña la naturaleza, la fuerza y la razón del alma del mundo, cuya eternidad consiste en movimiento[428], porque el movimiento nunca abandona aquello que la vida no abandona, y la vida no se retira tampoco de aquello en lo que el movimiento permanece siempre vivo[429]. Por consiguiente, también el cuerpo celeste, que el alma del mundo fabricó para que en adelante participe de su inmortalidad, a fin de que jamás deje de vivir, está siempre en movimiento e ignora la inmovilidad, porque tampoco está inmóvil el alma [9] misma que lo pone en movimiento[430]. En efecto, dado que la esencia del alma, que es incorpórea, reside en el movimiento y, además, el alma, antes que todas las otras cosas, creó el cuerpo celeste, fue, sin duda, a este cuerpo al que primero emigró desde los seres incorpóreos la facultad de movimiento, cuya fuerza, íntegra e intacta, no abandona al primer cuerpo que empezó a mover.

En cuanto al movimiento del cielo, necesariamente es [10] circular, porque, como es menester que se mueva sin cesar y más allá no hay lugar al que pueda dirigirse su avance, está animado por un movimiento continuo de perpetuo retomo hacia sí mismo[431]. Por lo tanto, corre en donde puede o encuentra espacio; y su desplazamiento es una revolución, porque para una esfera que abarca la totalidad del espacio y del lugar la rotación es el único trayecto posible[432]. Pero, aún así, siempre parece estar persiguiendo al alma, la cual recorre en todos los sentidos el universo mismo. ¿Diremos, [11] por tanto, que nunca la encuentra, puesto que está siempre persiguiéndola? Al contrario, la encuentra siempre, porque está omnipresente y completa en todas partes[433]. ¿Por qué, entonces, no descansa, si encuentra lo que busca? Porque también el alma ignora el reposo. Se detendría, en efecto, si encontrara en alguna parte al alma inmóvil; pero, dado que ésta, al tender hacia aquello cuya apetencia le atrae, está siempre difundiéndose por el universo, también el cuerpo retoma siempre hacia ella, a través de ella[434].

Sobre el misterio de la rotación celeste, bastarán unas pocas observaciones,

seleccionadas de entre las muchas formuladas por Plotino.

Estatuto metafísico del cielo

[12] A esta esfera, la más alejada, cuyas revoluciones se acaban de explicar, Cicerón la llamó «dios supremo»; esto no hay que interpretarlo como que tal esfera sea la causa primera ni la divinidad todopoderosa. Puesto que la esfera misma que es el cielo es fábrica del alma, el alma emana de la mente, y la mente ha sido procreada por Dios, que es en sentido propio [13] «supremo»[435]. Pero Cicerón dijo «supremo» en relación con el orden de otras esferas que están situadas por debajo, razón por la cual añadió enseguida: «*que retiene y contiene a las demás*»; y dijo «dios», no sólo porque es un ser vivo inmortal y divino, lleno de una razón inspirada por aquella mente purísima[436], sino también porque él mismo ejerce o contiene todas las virtudes que acompañan a aquella omnipotencia [14] de la más alta cima. Los antiguos, en fin, la llamaron Júpiter[437], y entre los teólogos Júpiter es el alma del mundo. De ahí nace la expresión siguiente:

Desde Júpiter sea el comienzo, Musas; de Júpiter todo está lleno[438].

Esta expresiónfue tomada por otros poetas de Arato, quien, cuando iba a hablar de las estrellas, decidió que debía de emprender el exordio desde el cielo, donde están las estrellas, y por ello recordó que iba a comenzar por Júpiter[439]. De aquí también viene que Juno sea llamada su hermana y [15] esposa. Juno es el aire[440]; y es llamada hermana, porque el aire también ha sido engendrado con las mismas simientes que el cielo; esposa, porque el aire está por debajo del cielo.

El movimiento de las estrellas

A esto hay que añadir que, con [16] excepción de las dos luminarias y las cinco estrellas llamadas errantes, algunos autores mantienen que todas las demás estrellas están fijadas al cielo y no se mueven a no ser conjuntamente con el cielo[441]; y otros, cuya aseveración está más cercana a la verdad, mantienen que, además de desplazarse conjuntamente con la revolución del cielo, también avanzan con su propio movimiento[442]; pero, a causa de la inmensidad de la esfera más exterior[443], consumen un número increíble de siglos en completar una sola revolución de su órbita, y por esta razón sus movimientos son imperceptibles para el hombre, dado que la duración de una

vida humana es insuficiente para detectar ni siquiera una breve fracción de una progresión tan lenta[444]. Por ello Cicerón, que no ignora ninguna doctrina [17] aprobada por los antiguos, aludió conjuntamente a ambas opiniones, cuando dijo: *«En ella están fijados aquellos movimientos eternamente giratorios de las estrellas»*; pues afirmó que estaban fijados, pero no negó que tuvieran sus propios movimientos.

LAS ESFERAS PLANETARIAS

Tesis: los planetas tienen un movimiento propio

Investiguemos ahora, con argumentos [**18**] conducentes a la verdad, si las siete esferas que están situadas por debajo del cielo se desplazan, como dice Cicerón, con un movimiento contrario a la rotación del cielo.

Que el Sol, la Luna y las cinco estrellas que toman su [2] nombre de su movimiento errático, avanzan, además de por la rotación diurna del cielo que los arrastra consigo de este a oeste, por un movimiento propio de occidente hacia oriente, ha sido juzgado increíble y monstruoso no sólo por los profanos de la cultura, sino incluso por muchos iniciados en la ciencia[445]; pero para quienes observen con más precisión, estará claro que el hecho es tan verdadero que puede no sólo concebirse con la mente, sino incluso verificarse con los [3] ojos. Con todo, para debatir sobre este tema con alguien que refute con tenacidad, ven tú, quienquiera que seas que pretendes tenerlo claro, clasifiquemos juntos todos los argumentos, tanto los que el adversario inventa para restar crédito, como los que proporciona la verdad misma.

Sentido del desplazamiento de los planetas

[4] Diremos que los astros errantes, junto con las dos luminarias, o bien están fijados en el cielo como los otros astros, y no revelan a nuestros ojos ningún movimiento propio, sino que se mueven por el impulso de la rotación cósmica, o bien se mueven también por progresión propia. De nuevo, si se mueven, o bien siguen la trayectoria del cielo de este a oeste, progresando tanto por el movimiento común como por el suyo propio, o bien, regresando en sentido opuesto, gravitan desde occidente hacia oriente. Aparte de estos casos, creo, no puede existir ni imaginarse ningún otro. Veamos ahora cuál de éstos puede probarse como verdadero.

[5] Si estos astros estuvieran fijos, no se alejarían nunca de la misma posición, sino que serían siempre visibles en los mismos lugares, tal como los otros astros. Tomemos, por ejemplo, entre las estrellas fijas, las Pléyades: no se dispersan jamás de su configuración, ni se alejan de las Híades, sus vecinas, ni abandonan la región próxima a Orión. La unión de las dos Osas nunca se disuelve; el Dragón, que se desliza entre ellas, las envuelve de una vez para siempre con inmutable abrazo[446]. Los planetas, en cambio, son visibles [6] tanto en una región del cielo, como en otra, y con frecuencia, aunque dos o más hayan entrado en conjunción en un mismo lugar, sin embargo, se alejan en seguida del lugar donde han sido vistos juntos y se separan cada uno del otro. Esto demuestra, y los ojos lo corroboran, que no están fijados al cielo. En consecuencia, tienen movimiento propio, y nadie podrá negar lo que la vista verifica.

Hay que preguntarse, luego, si su movimiento propio las [7] hace girar de este a oeste o en sentido contrario. Aquí también nos dará la respuesta a nuestra pregunta no sólo un razonamiento evidente, sino también la propia observación. Consideremos, en efecto, la serie de constelaciones que vemos que forman las divisiones y articulaciones del zodíaco, y empecemos con una constelación cualquiera de esta serie[447]. [8] Cuando Aries está en el ascendente[448], Tauro emerge tras él. Le siguen Géminis, luego Cáncer, y por este orden las restantes constelaciones. Ahora bien, si los planetas progresaran de Este a Oeste, no se moverían desde Aries hacia Tauro, que está situado detrás de Aries, ni desde Tauro hacia Géminis, constelación siguiente, sino avanzarían desde Géminis hacia Tauro, y desde Tauro hacia Aries en una progresión [9] directa y acorde con la rotación cósmica. Pero como descienden desde la primera constelación a la segunda, y de la segunda a la tercera, y de aquí a las restantes constelaciones siguientes, y como las constelaciones fijadas al cielo se desplazan solidariamente con el cielo, está claro, y fuera de duda, que estos astros no se mueven solidariamente con el cielo, sino en sentido inverso al cielo[449].

Ejemplo del movimiento de la Luna

Para que este hecho quede absolutamente claro, demostrémoslo a partir del desplazamiento de la Luna, ya que la Luna es más fácil de observar por [10] su luminosidad y por su velocidad. La Luna, tras renovarse, empieza a alejarse del Sol, y hacia el segundo día es visible casi en el ocaso del Sol, y es, por así decirlo, vecina del Sol, al que acaba de abandonar; tras ponerse el Sol, la Luna se encuentra en el borde del cielo, y se acuesta poco después que su predecesor. El tercer día se acuesta más tarde que el segundo, y así cada día se aleja más del ocaso del Sol, de forma que el séptimo día, hacia el ocaso del Sol, es visible en medio del cielo. Siete días más tarde, cuando el

Sol se acuesta, la Luna se levanta. Así, en [11] medio mes recorre medio cielo, esto es, un hemisferio, retrocediendo desde el oeste hacia el este. Tras otros siete días, hacia el ocaso del Sol, se encuentra en el polo del hemisferio oculto, y prueba de ello es que se levanta en mitad de la noche. En fin, pasados otros siete días, de nuevo alcanza al Sol, y se les ve a ambos levantarse el uno junto a la otra, hasta que la Luna, pasando bajo el Sol, se renueva una vez más y, una vez más retrocediendo, poco a poco va dejando atrás el occidente y avanzando siempre hacia el oriente[450].

Ejemplo del movimiento del Sol

El Sol también se mueve de oeste [12] a este, y aunque completa su marcha más lentamente que la Luna, dado que recorre un solo signo en el mismo tiempo en que la Luna atraviesa todo el zodíaco, da, sin embargo, pruebas manifiestas y observables de su movimiento. Supongámoslo, en efecto, en Aries, el [13] cual, porque es el signo equinoccial, hace iguales las horas del día y de la noche. Cuando se acuesta en este signo, vemos que al punto se levanta Libra, esto es, las pinzas del Escorpión[451], y Tauro aparece en la vecindad del ocaso; pues vemos las Pléyades y las Híades, las constelaciones más brillantes [14] de Tauro, ponerse poco después del Sol. El mes siguiente, el Sol retrocede al signo siguiente a Aries, esto es, a Tauro, y como resultado, ni las Pléyades ni ninguna constelación de Tauro son visibles. Pues un signo que se levanta con el Sol y se pone con el Sol, está siempre oculto, hasta el punto de que también los astros vecinos son ocultados por la [15] vecindad del Sol. En efecto, incluso el Perro, porque es vecino de Tauro, no es visible en ese momento, oculto por la vecindad de la luz. Y esto es lo que dice Virgilio:

Cuando el resplandeciente Toro abre con sus dorados cuernos
el año, y el Perro desaparece, retirándose ante la constelación rival[452].

El poeta no quiere dar a entender que, cuando Tauro se levanta junto con el Sol, el Perro, que está muy cerca de Tauro, está empezando a ponerse, sino que dijo que el Perro «desaparece» cuando Tauro porta al Sol, porque entonces empieza a no ser visible a causa de la proximidad del Sol. [16] En ese momento, no obstante, al ponerse el Sol, Libra se encuentra bastante alta, hasta el punto de que todo el Escorpión aparece por encima del horizonte, mientras Géminis es visible cerca del Poniente. A su vez, pasado el mes de Tauro, Géminis ya no es visible, lo cual significa que el Sol ha emigrado hacia Géminis. Tras dejar Géminis, retrocede hasta Cáncer, y entonces, cuando se acuesta, en

seguida Libra [17] es visible en mitad del cielo. De este modo queda patente que, una vez recorridos los tres signos, esto es, Aries, Tauro y Géminis, el Sol ha retrocedido hasta la mitad del hemisferio. En fin, transcurridos los tres meses siguientes, y recorridos los tres signos que siguen —esto es, Cáncer, Leo y Virgo—, se encuentra en Libra, que de nuevo iguala la noche y el día, y mientras se acuesta en este signo, al punto se levanta Aries, el signo en el cual el Sol se acostaba seis meses antes. Ahora bien, hemos preferido poner como ejemplo el [18] ocaso y no el orto del Sol, porque los signos que siguen son visibles después de su ocaso, y cuando hacemos notar que el Sol regresa a los signos que son aún visibles tras su ocaso, estamos demostrando, sin lugar a dudas, que el Sol retrocede con un movimiento contrario al del cielo[453].

Lo que acabamos de decir del Sol y de la Luna bastará [19] para probar asimismo el movimiento retrógrado de los cinco planetas. En efecto, de manera parecida, pasando a los signos siguientes, se mueven siempre en sentido opuesto a la rotación cósmica[454].

EL ORDEN DE LAS ESFERAS CELESTES

Cómo concuerdan Cicerón y Platón

Demostrado esto, hay que hablar [**19**] un poco acerca del orden de las esferas, un asunto donde puede parecer que Cicerón no concuerda con Platón, pues dice que la esfera del Sol es la cuarta de siete, esto es, está colocada en el medio, en tanto que Platón menciona que, partiendo de la Luna hacia arriba, es la segunda, esto es, entre siete ocupa el sexto lugar desde arriba. Con Cicerón concuerdan Arquímedes y el sistema de [2] los caldeos; Platón, por su parte, siguió a los egipcios, los padres de todas las disciplinas de la sabiduría, quienes afirman que el Sol está situado entre la Luna y Mercurio, aunque descubrieron y dieron a conocer por qué algunos creen que el Sol se encuentra por encima de Mercurio y por encima de Venus[455]; pues incluso quienes piensan así no están lejos de una apariencia de verdad. Les persuadió a dar crédito a esta permuta un razonamiento como el que sigue.

Desde la esfera de Saturno, que es la primera de siete, [3] hasta la esfera de Júpiter, segunda desde arriba, la distancia del espacio intermedio es tan grande que el planeta superior completa su circuito del zodíaco en treinta años, el inferior en doce. A su vez, la esfera de Marte está tan alejada de Júpiter que recorre el mismo trayecto en dos años[456]. Venus, [4] por su parte, está tan por debajo de la región de Marte que un año le basta para recorrer el Zodíaco[457]. Pero, además, la estrella de Mercurio está tan próxima a

Venus, y el Sol tan vecino de Mercurio, que estos tres completan su circuito celeste en el mismo lapso de tiempo, esto es, un año más o menos[458]. Por ello, Cicerón llamó a estos dos astros «los compañeros del Sol», porque, en una distancia igual, nunca [5] se alejan los unos de los otros[459]. La Luna, por su parte, se alejó tanto de ellos hacia abajo, que completa en veintiocho días[460] el mismo trayecto que aquellos en un año. Por esta razón, no hubo desacuerdo alguno entre los antiguos, ni acerca del orden de los tres planetas superiores, que la inmensa distancia distingue de forma clara y manifiesta, ni acerca de la posición de la Luna, que está mucho más bajo que el resto. Pero la proximidad de los tres planetas vecinos, Venus, Mercurio y el Sol, arrojó confusión en su orden, si bien en otros autores, pues a la sagacidad de los egipcios no escapó el razonamiento, que es tal como sigue.

[6] La órbita que recorre el Sol está circunscrita en la órbita de Mercurio, pues aquélla se sitúa por debajo de ésta; la cual, a su vez, se circunscribe dentro de la órbita de Venus, que está por encima de ella. Como resultado, cuando estos dos planetas recorren la región más elevada de sus órbitas, se considera que están situados por encima del Sol, pero cuando se desplazan por la parte inferior de sus órbitas, se estima que es el Sol el que está situado por encima de ellos. Ahora bien, quienes afirmaron que sus esferas están situadas [7] por debajo del Sol, hicieron tal observación a partir de aquel curso de los planetas que a veces, como dijimos, parece que está bajo el Sol, una posición, además, que es, de hecho, más fácil de observar, dado que en ese momento los planetas aparecen más diáfanos. En efecto, cuando Mercurio y Venus se sitúan por encima del Sol, los rayos solares los ocultan más[461]; y por ello, esta falsa opinión ha prevalecido, y este orden ha sido adoptado por casi todos los autores[462].

Posición y luz de la Luna

[8] No obstante, una observación más perspicaz descubre un orden más acertado, el cual aconseja, además de la investigación visual, el razonamiento siguiente: la Luna, que carece de luz propia y la toma prestada del Sol, necesariamente está situada [9] bajo su fuente de luz[463]. La razón por la cual la Luna no tiene luz propia, mientras que todos los demás planetas brillan con su propia luz, es la siguiente: los otros planetas, situados por encima del Sol, se encuentran en un éter purísimo, donde todo lo que hay tiene luz natural y propia, y toda esta luz, junto con su fuego, está tan estrechamente ligada a la esfera del Sol, que las zonas del cielo que están alejadas del Sol son presa de un frío perpetuo, como se explicará más [10] adelante[464]. En cuanto a la Luna, dado que sólo ella se encuentra por debajo del Sol y está ya muy próxima a la región de lo efímero,

región desprovista de luz propia, no pudo tener otra luz que la del Sol cuando se coloca encima de ella, cuyos rayos refleja[465]. En fin, porque la tierra es la parte más baja de todo el universo, y la Luna es la parte más baja del éter, la Luna también ha sido llamada «tierra», pero «tierra del éter»[466]. No obstante, la Luna no puede estar inmóvil, [11] porque en una esfera en rotación nada permanece inmóvil, salvo el centro; ahora bien, la tierra es el centro de la esfera cósmica; por tanto, sólo ella resta inmóvil[467].

La tierra, a su vez, cuando recibe la luz del Sol, sólo clarea, [12] no brilla; la Luna, a modo de espejo[468], refleja la luz que la ilumina. En efecto, la Tierra está considerada como una hez de aire y agua, elementos en sí mismos espesos y compactos[469], y por ello se solidificó con la inmensidad de su carga, y más allá de la superficie es impenetrable para cualquier luz. La Luna, por su parte, aunque también ella es límite, si bien el límite de la luz más pura y del fuego etéreo, por ello, aún siendo su cuerpo más denso que los otros cuerpos celestes, pero mucho más puro que el de la tierra, se deja penetrar por la luz que recibe, hasta tal punto que la proyecta de nuevo, si bien esta luz no nos aporta sensación de calor. Ocurre así, porque el rayo de luz, cuando nos alcanza [13] directamente desde su punto de partida, esto es, el Sol, porta con él la esencia del fuego del que nace; pero cuando se derrama sobre el cuerpo de la Luna y vuelve a brillar desde allí[470], devuelve sólo la claridad, no el calor. En efecto, también un espejo, cuando un fuego, situado frente a él a distancia, emite un resplandor con fuerza, sólo refleja una imagen del fuego, desprovista de la sensación de calor[471].

Posición del Sol

[14] Bastante se ha dicho ya sobre la posición que Platón o sus fuentes atribuyeron al Sol; sobre las autoridades que Cicerón siguió para asignar al globo solar la cuarta posición; sobre cuál es la razón que provocó esta diversidad de opiniones; y por qué Cicerón dijo: «*en la esfera más baja, gravita la Luna, encendida por los rayos del Sol*». Pero a todo esto hay que añadir por qué Cicerón, si quería que el Sol fuera el cuarto de siete, y el cuarto entre siete no es ni se considera «casi en el medio», sino «totalmente en el medio», no dijo directamente que el Sol estaba «en el medio», sino que dijo «casi» en el medio, con estas palabras: «*Luego, la región que está casi en la mitad de siete la ocupa el Sol*».

[15] Pero la palabra adicional que atenúa esta afirmación no es baladí. En efecto, el Sol, que se encuentra en cuarta posición[472], ocupará la posición de en medio numéricamente, pero no espacialmente. Si está situado entre las tres esferas de arriba y las tres de abajo, está, sin duda, numéricamente en el medio; pero, si se considera la

dimensión de todo el espacio ocupado por las siete esferas, la zona del Sol no se encuentra espacialmente situada en el medio, porque está más alejado del límite superior de lo que lo está de él el límite inferior. Una breve demostración probará esto, sin necesidad de una prolija discusión.

La estrella de Saturno, que es la más elevada, recorre el [16] zodíaco en treinta años; el Sol, que está en el medio, en un año; la Luna, la más baja, en algo menos de un mes. Hay, pues, tanta distancia entre el Sol y Saturno como entre uno y treinta; tanta entre la Luna y el Sol como entre doce y uno[473]. Con esto queda claro que la zona del Sol no divide [17] exactamente por la mitad la totalidad de arriba abajo del espacio[474]. Pero, dado que aquí se habla de número, y numéricamente la cuarta esfera está verdaderamente en el medio, por ello afirmó, con razón, «en el medio», pero, vista la distancia implícita de los intervalos, añadió una palabra para atenuar esta definición.

Nombres e influencias astrológicas de los planetas

[18] Debemos observar que el hecho de que una estrella sea «de Saturno», otra «de Júpiter», otra «de Marte», no tiene nada que ver con su constitución natural, sino con la creencia humana, la cual

numera las estrellas y les pone nombres[475].

En efecto, Cicerón no dijo «la estrella de Saturno», sino *la estrella que en la tierra llaman «de Saturno»*, y *aquel fulgor llamado «de Júpiter»*, y *el que llamáis «de Marte»*; de este modo explicó que en cada uno de los astros estos nombres no son hallazgos de la naturaleza, sino ficciones humanas convenientes para distinguirlos[476].

[19] En cuanto al hecho de que calificó el fulgor de Júpiter como «próspero y saludable para el género humano» y, al contrario, el de Marte como «rojizo y terrorífico para la tierra», lo uno fue tomado del color de las estrellas —pues la de Júpiter refulge, la de Marte es rojiza[477]—, lo otro de los tratados de aquellos que afirman que de las estrellas derivan acontecimientos afortunados o desafortunados para la vida de los hombres. Determinan, en efecto, que de Marte provienen, casi siempre, sucesos terribles, de Júpiter sucesos beneficiosos.

Si acaso alguien busca con mayor profundidad la razón [20] por la cual se atribuye malevolencia a los dioses, de manera que se diga que una estrella es maléfica, tal como se piensa de las estrellas de Marte y de Saturno, o por qué la benevolencia de Júpiter y de Venus se considera más notable entre los astrólogos[478], cuando la naturaleza de los

seres divinos es única, voy a exponer la explicación que se lee en un solo autor, que yo sepa. En efecto, Ptolomeo, en los tres libros que redactó *Sobre la armonía*[479], reveló la causa, que voy a exponer brevemente.

[21] Existen números determinados, por medio de los cuales se establece una relación de proporción entre todas las cosas que mantienen entre sí un acuerdo, un vínculo, una asociación, y no puede haber acuerdo de una cosa con otra, a no ser a través de estos números. Son el epítrito (4:3), el hemiolio (3:2), el epogdo (9:8), el duplo (2:1), el triple (3:1), [22] el cuádruplo (4:1)[480]. Estas relaciones, aquí, y por el momento, quiero que las entiendas como numéricas; pero más adelante, cuando hablemos de la armonía celeste, explicaremos más apropiadamente su naturaleza y sus propiedades[481]. Por ahora basta con saber que sin estos números no puede haber ni unión ni armonía.

[23] En verdad gobiernan nuestras vidas, sobre todo, el Sol y la Luna. En efecto, aunque los cuerpos efímeros posean dos propiedades, la percepción sensorial y el crecimiento, no obstante, el *aisthētikón*, esto es, la facultad de percibir por los sentidos, nos llega procedente del Sol, y el *phytikón*, esto es, la capacidad de crecer, nos llega procedente del globo lunar[482]. De este modo, esta vida que disfrutamos subsiste [24] gracias al beneficio de ambas luminarias. No obstante, nuestras relaciones humanas y el resultado de nuestros actos se atribuyen tanto a estas dos luminarias como a las cinco estrellas errantes; pero de entre estos últimos, a unos la intervención de los números que arriba mencionamos los une y asocia convenientemente con las luminarias; a los otros ningún nexo numérico los junta con las luminarias. Por tanto, [25] las estrellas de Venus y de Júpiter son asociadas por estos números con una y otra luminaria, si bien Júpiter es agregado al Sol por todos los números, a la Luna, en cambio, por la mayoría, y Venus a la Luna por todos, y al Sol por la mayoría de los números. Por eso, aunque ambos planetas pasan por benéficos, Júpiter, no obstante, está más estrechamente ligado al Sol, y Venus a la Luna, y por ello son más favorables a nuestra vida, en la idea de que están en armonía numérica con las luminarias responsables de nuestra vida. Saturno y Marte, por su parte, no tienen relación con las luminarias, [26] aunque por algún hilo numérico, incluso delgado, Saturno mire hacia el Sol, Marte hacia la Luna. Por ello pasan por menos favorables a la vida humana, en la idea de que no están ligados con los responsables de nuestra vida por una estrecha relación numérica. Por qué, no obstante, se piensa que también ellos, a veces, proporcionan poder y gloria a los hombres, pertenece propiamente a otro tratado[483], pues basta aquí con haber expuesto la razón por la cual tal astro pasa por terrible, tal otro por benéfico.

Plotino, por cierto, en su tratado titulado *Si los astros* [27] *actúan*[484], afirma que si bien nada le ocurre a nadie por obra o influencia de los astros, aquellos sucesos que la fatalidad ha decretado como ineluctables para cada individuo, los revelan la progresión, posición y retroceso de estos siete planetas, de la misma manera que las aves, que pasan

volando o se posan, indican con sus plumas o con sus gritos los acontecimientos futuros, aun ignorándolos ellas mismas[485]. Así también, no obstante, tal astro será, con razón, declarado benéfico, tal otro terrorífico, puesto que aquel presagia prosperidad, éste adversidad.

TRATADO SOBRE EL SOL

Funciones del Sol en el universo

[**20**] Cuando Cicerón se refiere al Sol con tantos apelativos, no es vana palabrería ni afectación propia del elogio; antes bien, los apelativos expresan verdaderas realidades. Dice: «*Guía, príncipe y gobernador de las restantes luminarias, alma y regulador del mundo*»[486].

[2] Platón, en el *Timeo*, cuando habla de las ocho esferas, se expresa así: «Para que a través de estas ocho esferas hubiera una medida exacta de su velocidad y lentitud y fuera conocida, la divinidad, en la segunda órbita por encima de la tierra, encendió la luminaria que nosotros llamamos ahora Sol»[487]. Ves cómo esta definición quiere decir que la luz de [3] todas las esferas reside en el Sol; pero Cicerón, sabedor de que las otras estrellas también tienen su propia luz, y que sólo la Luna, como ya hemos dicho muchas veces, carece de luz propia, para eliminar la oscuridad de la definición platónica con un estilo más claro y para hacer ver al mismo tiempo que la máxima luminaria reside en el Sol, no sólo dice *guía*, sino también *príncipe y gobernador de las restantes luminarias*. A tal punto sabe que también las demás estrellas son luminarias, pero que su guía y príncipe es el astro que Heráclito llama *fuente de la luz celeste*[488]. Es, por tanto, [4] *guía*, porque precede a todos en el esplendor de su luz; *príncipe*, porque hasta tal punto sobresale por encima de todos que, dado que se muestra como único en su especie (*solus*), recibe el nombre de 'solo' (*Sol*)[489]; es llamado *gobernador de las restantes luminarias*, porque mediante una delimitación precisa del espacio gobierna sus idas y venidas. En [5] efecto, cada planeta tiene una delimitación precisa de su espacio, y cuando, al alejarse del Sol, alcanza su límite, entonces, como si se le hubiera prohibido acercarse, da la impresión de retroceder, y a la inversa, cuando, al retroceder, alcanza una zona precisa, es reconducido a su habitual trayectoria directa[490]. De este modo, el poder e influencia del Sol gobierna los movimientos de las restantes luminarias en función de medidas precisas[491].

[6] Cicerón llama al Sol *alma del mundo*[492], tal como los físicos lo llamaron *corazón del cielo*[493], sin duda porque todos los fenómenos que vemos que se producen en el cielo con exacta regularidad —a saber, el día y la noche, y su duración alternativamente cambiante, ahora larga, ahora breve, y en fechas concretas idéntica para ambos; y, además, la suave tibieza de la primavera, el calor tórrido de Cáncer y Leo, la dulzura de la brisa otoñal, la intensidad del frío entre las dos estaciones templadas— todos estos fenómenos los regula el curso y plan del Sol[494]. Con razón, pues, se le llama *corazón del cielo*, porque gracias al Sol se producen todos los fenómenos que vemos que se producen conforme al plan divino[495]. Hay otro motivo para llamarlo, con razón, [7] 'corazón del cielo', a saber: el fuego está por naturaleza siempre en movimiento y en perpetua agitación; el Sol, por su parte, como ya dijimos, ha sido llamado 'la fuente del fuego etéreo'; por tanto, el Sol es para el éter lo que para el animal el corazón[496], cuya naturaleza es no dejar nunca de moverse; y, si por alguna circunstancia cesa un instante de latir, causa al punto la muerte del animal[497]. Hasta aquí [8] acerca del calificativo de *alma del mundo*.

Ahora bien, por qué Cicerón llama igualmente al Sol *regulador del mundo*, la razón es evidente. En efecto, es absolutamente cierto que no sólo la tierra, sino también el cielo —Cicerón lo llama acertadamente 'mundo'[498]— son calentados por el Sol, de tal manera que sus extremidades, que están muy alejadas del trayecto del Sol, están totalmente privadas del beneficio de su calor y siempre entumecidas con un frío perpetuo. Más adelante se explicará esto más claramente[499].

La medida del Sol: métodos viciados...

[9] Resta por decir unas pocas e indispensables palabras acerca de la magnitud del Sol, ensalzada por Cicerón con acertadísimo elogio. Los físicos, en todas sus investigaciones acerca del tamaño del Sol, han estado sobre todo interesados en determinar cuánto más grande podría ser el Sol que la tierra, y Eratóstenes, en su obra *Las medidas*, dice así: «La dimensión de la tierra multiplicada por veintisiete daría la dimensión del Sol»[500]; Posidonio multiplica por un número de veces mucho, mucho mayor[501], y ambos invocan los eclipses [10] de Luna como argumento a su favor. Así, cuando quieren probar que el Sol es más grande que la tierra, alegan como prueba el eclipse lunar; cuando tratan de demostrar el eclipse de Luna, toman como evidencia la magnitud del Sol. Como consecuencia, dado que cada argumento se basa en el otro, ninguno de los dos queda demostrado de forma convincente, oscilando la prueba alternativamente de aquí para allá, siempre a medio camino[502]. En efecto, ¿qué se

prueba [11] por medio de algo que está aún por probar?

… y método «egipcio»

No obstante, los egipcios, que nada argumentan por conjeturas, con una argumentación separada e independiente, que no invoca el eclipse lunar en su ayuda, quisieron demostrar en qué medida el Sol es más grande que la tierra, para luego hacer ver, por medio de la grandeza del Sol, por qué la Luna se eclipsa. Ahora bien, no había ninguna duda de que esto sólo [12] podía lograrse una vez descubiertas las medidas de la Tierra y del Sol, de suerte que la diferencia surgiera de la comparación. La dimensión de la tierra, desde luego, era fácil para ellos comprobarla con la vista, que ayuda al cálculo. Pero, en cuanto a la medida del Sol, se percataron de que no podían descubrirla, a no ser midiendo el cielo por el que discurre. Decidieron, por tanto, medir primero aquel cielo, es decir, la órbita del Sol, para luego, gracias a aquél, poder conocer la medida del Sol.

Consideraciones previas: método de cálculo de una circunferencia…

Pero, por favor, si alguna vez hay [13] alguien tan ocioso y libre de toda ocupación seria como para asumir personalmente estas investigaciones, que no se escandalice ni se mofe ante tal pretensión de los antiguos, diciendo que roza la locura[503]. Pues para un asunto que por naturaleza parecía incomprensible, su ingenio abrió un camino, y, gracias a la tierra, descubrieron cuál es la medida del cielo. Pero para que el método empleado pueda ser claramente entendido, antes, como es preceptivo, conviene decir unas breves consideraciones, a fin de que estemos mejor instruidos para comprender lo que seguirá.

[14] En toda órbita o esfera el medio recibe el nombre de centro, y el centro no es otra cosa que el punto con el que en una observación muy precisa se distingue el medio de la esfera o disco. Además, una línea recta trazada desde cualquier punto de la circunferencia que representa el círculo, hasta cualquier otro punto de la misma circunferencia divide [15] necesariamente alguna parte del disco. Pero esta división no parte, de todos modos, el disco por la mitad. Sólo divide el disco por la mitad en dos partes iguales la línea trazada de un punto de la circunferencia a otro pasando necesariamente por el centro, y esta línea, que divide así el disco en mitades [16] iguales, recibe el nombre de diámetro. Además, todo diámetro de un disco cualquiera, si lo multiplicamos por tres y sumamos un séptimo de su longitud, da la medida de la circunferencia del disco[504]; por ejemplo, si un diámetro tiene once pulgadas de longitud y quieres saber la longitud de la circunferencia, multiplicarás siete por tres, y hace

veintiuno; sumarás un séptimo, o sea uno, y proclamarás que la circunferencia de un círculo cuyo diámetro es de siete pulgadas mide veintidós pulgadas. Podríamos probar todas estas afirmaciones [17] por medio de cálculos geométricos absolutamente irrefutables, si no fuera porque consideramos que nadie las puede poner en duda y porque además procuramos que el comentario no se extiende más allá de lo razonable.

... y longitud de la sombra de la tierra

Debemos saber también que la sombra [18] de la tierra —sombra que el Sol, tras ponerse y desplazarse al hemisferio inferior, proyecta hacia arriba, y de la cual se origina sobre la tierra la oscuridad llamada noche[505]— mide, en altura, sesenta veces el diámetro de la tierra, y como esta altura la eleva hasta la órbita solar, esta sombra impide la luz y expande las tinieblas sobre la Tierra[506]. Hay, pues, que desvelar la longitud [19] del diámetro terrestre para determinar qué suma puede resultar multiplicándolo por sesenta; luego, tras estos preliminares, mi exposición regresará al comentario de las medidas, tal como se prometió.

Circunferencia y diámetro de la Tierra

[20] Por mediciones absolutamente diáfanas y que no admiten duda está perfectamente comprobado que la circunferencia de la tierra entera, incluyendo tanto las regiones habitadas como las inhóspitas, es de 252.000 estadios[507]. Por tanto, siendo ésta la circunferencia, su diámetro tiene, sin duda, 80.000 estadios, o poco más, conforme a la multiplicación por tres con adición de un séptimo, regla que expliqué más arriba a propósito [21] del diámetro y la circunferencia. Y como, para obtener la longitud de la sombra terrestre, no es la medida de la circunferencia terrestre, sino la del diámetro la que hay que multiplicar —pues es la misma, está comprobado, que se proyecta hacia arriba— habrás de multiplicar por sesenta los 80.000 estadios que tiene el diámetro terrestre, lo que suma 4.800.000 estadios desde la Tierra hasta la órbita solar, lugar hasta el cual se extiende, como dijimos, la sombra de la Tierra.

Longitud de la órbita solar

Ahora bien, la Tierra está situada [22] en medio del círculo celeste recorrido por el Sol, como su punto central; por tanto, la medida de la sombra terrestre dará la mitad del

diámetro del círculo terrestre, y si desde la otra parte de la Tierra hasta el mismo círculo se mide una distancia igual, se obtiene el diámetro total de la órbita solar. Pues bien, multiplicando por dos los [23] 4.800.000 estadios, el diámetro total de la órbita celeste será de 9.600.000 estadios, y este diámetro, una vez hallado, nos da fácilmente la medida también de la circunferencia. En [24] efecto, esta suma que dio el diámetro, debes multiplicarla por tres, con la adición de un séptimo, como dijimos repetidas veces; y así hallarás que la circunferencia de la órbita entera del Sol es de 30.170.000 estadios.

Medida del diámetro solar

Una vez explicados los cálculos [25] que permiten conocer la medida que tiene la circunferencia o el diámetro de la Tierra, pero también la medida de la órbita del Sol y su diámetro, expondremos ahora qué medida tiene el Sol y cómo aquellos sagacísimos hombres la averiguaron. En efecto, tal como fue posible, a partir de la sombra de la tierra, averiguar la magnitud de la órbita del Sol, igualmente a partir de dicha órbita se descubrió la medida del Sol, avanzando ingeniosamente la investigación de la manera siguiente.

El día del equinoccio, antes de la salida del Sol, se colocó [26] en un lugar perfectamente nivelado una vasija de piedra, redondeada y con el contorno ahuecado en forma de hemisferio[508]; sobre el fondo, por medio de líneas, se representaron las doce horas del día, las que va señalando la sombra de una vara vertical, que se desplaza conforme se desplaza [27] el Sol. Ahora bien, según sabemos, la función de tal género de vasija es la siguiente: la sombra de la vara tarda en recorrerla de un extremo al otro tanto tiempo como emplea el Sol para cubrir la mitad del cielo, desde el orto hasta el ocaso, es decir, en la revolución de un solo hemisferio. Pues la revolución completa del cielo entero abarca un día y una noche, y por ello está claro que cuanto avanza el Sol en su [28] órbita, tanto la sombra en dicha vasija[509]. Así pues, la mirada atenta del observador está fija en esta vasija, colocada en un lugar perfectamente nivelado, hacia el momento en que el Sol está a punto de salir, y cuando, al primer rayo de Sol emitido por la cúspide de su emergente disco, la sombra cayó de la punta de la vara y tocó el punto más alto del cuenco, el lugar exacto que recibió las primicias de la sombra fue señalado con la impresión de una marca, y observó por cuánto tiempo el disco solar aparecía entero sobre la tierra, de tal manera que la base del disco parecía reposar aún sobre [29] el horizonte. Luego fue marcado el lugar al cual la sombra se había desplazado entonces en el cuenco, y una vez medido el espacio entre las dos marcas de sombras, que, surgidas de los dos bordes del disco solar, miden su totalidad, esto es, su diámetro, se averiguó la novena parte de la distancia que separa el borde superior del cuenco de la línea de la

primera hora. Y a partir de esto quedó claro que en el [30] desplazamiento del Sol una progresión de nueve veces su disco equivale a una hora equinoccial, y dado que la revolución del hemisferio celeste, completadas doce horas, conforma el día, y nueve veces doce hacen ciento ocho, el diámetro del Sol es, sin duda, la centésima octava parte del hemisferio equinoccial (1/108). Es, por tanto, la duocentésima decimosexta parte de toda la órbita equinoccial (1/216).

Ahora bien, con anterioridad quedó demostrado que la [31] órbita del Sol mide 30.170.000 estadios. Por tanto, si consideras la duocentésima decimosexta parte de este total, hallarás la longitud del diámetro del Sol. Dicha fracción equivale a casi 140.000 estadios. Hay que afirmar, pues, que el diámetro del Sol es de casi 140.000 estadios; de donde se averigua que es casi el doble del diámetro de la tierra. Y se sabe, [32] por medio de un cálculo geométrico, que cuando el diámetro de una esfera es dos veces mayor que el de otra esfera, aquella esfera cuyo diámetro es el doble, es ocho veces mayor que la otra esfera[510]. Por tanto, debemos concluir que el Sol es ocho veces mayor que la tierra[511]. He aquí, a propósito del tamaño del Sol, el breve resumen que hemos extractado a partir de numerosas fuentes.

EL ZODÍACO Y SUS SIGNOS

Por qué se dice que los planetas se desplazan «en» el zodíaco

[**21**] Pero puesto que hemos dicho que las siete esferas se hallan situadas bajo el cielo, envolviendo cada esfera más externa a las que contiene dentro[512], y puesto que todas se encuentran alejadas del cielo y las unas de las otras, hay que investigar ahora, puesto que el zodíaco es único y se compone de estrellas fijas al cielo, cómo se puede afirmar que los astros de las esferas inferiores se desplazan ‘por’ los signos del zodíaco[513]. Y no lleva mucho tiempo averiguar la razón, la cual monta guardia en el vestíbulo mismo de la investigación[514].

[2] La verdad es que ni el Sol, ni la Luna, ni ninguno de los planetas se desplazan por los signos del zodíaco de tal manera que se mezclen con sus constelaciones, sino que, más bien, se dice que cada uno de estos astros se encuentra ‘en’ el signo que tiene sobre su cabeza, cuando recorre la porción de su propia órbita que se encuentra bajo tal signo[515], ya que, tal como en el caso del Zodíaco, el cálculo ha dividido la órbita de cada esfera en doce partes, y un planeta que ha alcanzado la parte de su órbita que está bajo la región del zodíaco atribuida a Aries, se considera que ha llegado a Aries mismo, y una

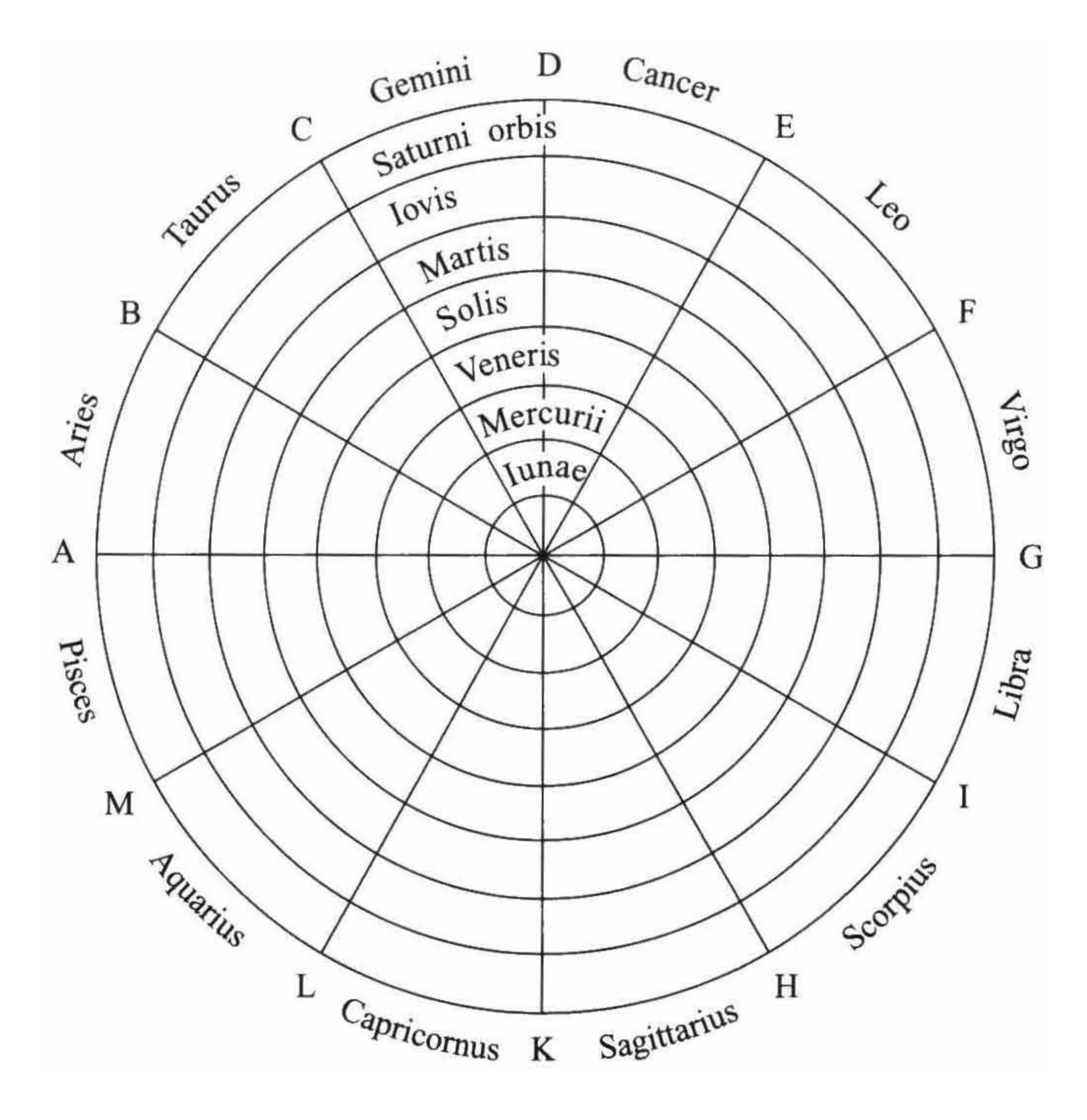
observación similar se aplica a los astros cuando se desplazan por cualquiera de los doce sectores[516]. Y puesto que los ojos abren un camino más fácil para [3] el entendimiento, la vista rubricará lo que la palabra ha descrito. [Véase esquema núm. 1.]

Sea el zodíaco un círculo, designado por A; en su interior, coloca las otras siete órbitas; a partir de A, divide el zodíaco en doce partes fijando sucesivas marcas y asígnales las letras siguientes. Adjudica el espacio comprendido entre A y B a Aries; el espacio entre B y C, a Tauro; el espacio entre C y D, a Géminis; el siguiente, a Cáncer; y así sucesivamente. Hecho esto, traza luego líneas hacia el centro, que [4] partiendo cada una desde cada una de las marcas y letras del zodíaco atraviesen todos los círculos hasta el último. Sin duda, estas líneas, al atravesar cada una de las órbitas, delimitarán doce partes. Pues bien, sea cual sea el círculo por el que discurra el Sol, la Luna o cualquiera de los planetas, una vez que ha llegado al espacio comprendido entre las líneas que parten de las marcas y de las letras A y B, se dirá que está «en» Aries, porque en esa posición tendrá justo por encima la porción del zodíaco atribuida a Aries, como ya hemos explicado. De modo similar, sea cual sea la parte del cielo por la cual se desplace, se dirá que está «en» el signo bajo el cual se encuentre.

Por qué la duración de las revoluciones de los planetas son desiguales

[5] Además, esta misma figura nos hará comprender, con idéntica rapidez, por qué estos planetas recorren el mismo zodíaco y los mismos signos, unos en más tiempo, otros en menos. En efecto, cada vez que hay muchos círculos colocados uno dentro de otro, tal como el más grande es el primero, y el más pequeño aquel que ocupa el último lugar, del mismo modo, con respecto a los círculos intermedios, el que está más cerca del círculo superior se considera más grande que los que están por debajo de él, y el que está más cerca del último círculo, más pequeño que los que están por encima [6] de él. Pues bien, entre estas siete esferas, el orden de posición determinó el grado de rapidez propia para cada una. Por ello, los planetas que se desplazan a través de espacios más grandes, emplean más tiempo en completar su órbita; los que se desplazan a través de espacios más estrechos, emplean menos tiempo. Se sabe, en efecto, que ninguna de ellos avanza más rápido o más lento que los otros, sino que, dado que todos tienen la misma forma de desplazarse, la diferencia en la distancia atravesada es la única responsable [7] de la considerable diferencia de tiempo[517]. En efecto, supongamos que dejamos ahora a un lado los planetas intermedios, para evitar repetimos constantemente: del hecho de que Saturno emplee treinta años y la Luna veintiocho días en recorrer y girar alrededor de los mismos signos[518], la única explicación está en la longitud de las órbitas, pues, una de ellas es la más grande, la otra la más pequeña. Por lo tanto, cada uno de los restantes

planetas asimismo, en función de la longitud de su propia distancia, dilata o acorta el tiempo de su recorrido.



ESQUEMA 1

Movimiento de los planetas «en» el zodiaco (*Com*. I 21, 3-4)

Cómo los egipcios dividieron el zodíaco en doce signos

[8] En este punto el observador atento hallará materia para investigar. En efecto, tras examinar las marcas sobre el zodíaco, las cuales muestra el dibujo adjuntado para

inspirar convicción, preguntará: «Sí, pero ¿quién descubrió o estableció las doce divisiones del círculo celeste, máxime cuando los puntos de partida de cada una de las líneas no son visibles a nuestros ojos?». Pues bien, dejemos que responda a tan ineludible pregunta la propia historia, y que nos narre la ocasión en que los antiguos intentaron y lograron tan difícil división.

[9] Los antiguos egipcios[519], que fueron, como es sabido, los primeros hombres que osaron escrutar y medir el cielo, después de que, gracias a que una atmósfera siempre serena les permitía elevar sus ojos al cielo en todo momento, se percataron de que, si bien todas las estrellas y constelaciones estaban fijas en el cielo, cinco planetas, junto con el Sol y la Luna, se desplazaban, pero que, no obstante, no vagaban [10] por todas las regiones del cielo sin que una ley controlara su curso, ni jamás, en fin, se desviaban hacia el polo septentrional, ni jamás se sumergían en las profundidades del polo austral, sino que todos mantenían su curso dentro del límite de un círculo oblicuo[520], y que, no obstante, sus idas y venidas no estaban sincronizadas, sino que llegaban al mismo lugar en momentos diferentes, y de nuevo unos avanzaban, otros retrocedían, y otros parecían a veces quedarse quietos; después de que, como iba diciendo, observaron que [11] sucedían estos fenómenos entre los planetas, decidieron establecer regiones precisas dentro del propio círculo y marcarlas con divisiones, a fin de dar nombres precisos a los lugares en los cuales estos planetas se detenían, a aquellos de los cuales salían y a aquellos a los cuales, por el contrario, se aproximaban, y a fin de comunicar los conocimientos entre sí y transmitirlos a la posteridad[521].

[12] Prepararon, pues, dos vasijas de bronce, una de ellas con el fondo horadado a la manera de una clepsidra; debajo de ella colocaron la vasija intacta, vacía, y encima la otra, llena de agua pero con el orificio previamente taponado, y acecharon la aparición de una estrella fija, una cualquiera, pero [13] muy brillante y claramente visible. Tan pronto como empezó a surgir la estrella, al punto retiraron el tapón y dejaron que el agua de la vasija superior fluyera hacia la vasija inferior, y siguió fluyendo hasta el final de esa misma noche y del día siguiente, y hasta el instante de la segunda noche en [14] que la misma estrella regresó para aparecer de nuevo. Apenas comenzó a reaparecer, inmediatamente impidieron que el agua siguiera fluyendo. Luego, como la aparición y reaparición de la estrella observada significaban una revolución celeste completa, se figuraron la dimensión del cielo por la cantidad de agua vertida y recogida.

[15] Luego, dividieron el agua en doce partes exactamente iguales y prepararon otras dos vasijas con tal capacidad como para contener, cada una, sólo una de estas doce partes. Entonces, vertieron de nuevo la totalidad del agua en su vasija original, luego de taponar su orificio, y colocaron uno de las dos vasijas de menor capacidad debajo de la vasija llena, y la pusieron al lado la otra, lista y presta para usar.

[16] Hechos estos preparativos, otra noche, en aquella parte del cielo por donde

años de observación les había enseñado que por allí se desplazaban el Sol, la Luna y los cinco planetas y que luego llamaron el zodíaco, observaron la salida [17] inminente del astro que más tarde llamaron Aries. Nada más empezó a surgir, al punto dejaron que el agua fluyera desde la vasija de arriba a la vasija de abajo. Cuando ésta última estuvo llena, la quitaron y vaciaron, y pusieron en su lugar la otra vasija similar, y con observaciones y buena memoria anotaban señales precisas entre las estrellas de aquella región celeste que aparecía en el horizonte justo cuando la primera vasija estaba llena, comprendiendo que en el intervalo en que la duodécima parte de la totalidad del agua fluyó, la duodécima parte del cielo surgió. Desde aquel lugar, [18] pues, que comenzaba a surgir en el horizonte justo cuando el agua empezaba a fluir en la primera vasija, hasta aquel lugar que comenzaba a surgir en el horizonte justo cuando esta primera vasija acababa de llenarse, dijeron que era la duodécima parte del cielo, o sea, un signo. Asimismo, una [19] vez llena la segunda vasija, al punto la retiraron y de nuevo colocaron en su lugar la otra vasija gemela, previamente vaciada y preparada. De manera similar, tras anotar el lugar del cielo que emergía en el momento en que la segunda vasija se acababa de llenar, designaron como segundo signo la parte del cielo que se extendía desde el límite del primer signo hasta el lugar del cielo que aparecía justo cuando se acababa la segunda porción de agua. Y así, alternando las [20] vasijas, y anotando cada vez los límites de las partes del cielo que ascendían conforme se apuraba cada porción de agua, cuando, consumida ya la totalidad del agua, porción a porción hasta doce, regresaron al comienzo del primer signo, entonces, con la ayuda de tan ingenioso dispositivo, tuvieron ya, con plena certeza, las doce partes del cielo divididas y señaladas con observaciones y marcas precisas[522].

[21] Esto no se hizo en una sola noche, sino en dos, porque el cielo entero no completa su revolución en una sola noche, sino que una mitad gira durante el día, y la mitad restante durante la noche. No obstante, no fue la observación de dos noches seguidas lo que les permitió dividir el cielo entero, sino la medición nocturna en estaciones opuestas, gracias a la cual pudieron establecer demarcaciones en ambos hemisferios mediante sucesivas cantidades idénticas de agua. [22] Prefirieron llamar «signos» a estas doce partes, y para distinguirlos entre sí, les atribuyeron a cada uno un nombre determinado; y como en griego «signos» se dice *zṓidia*, al círculo de los signos lo llamaron «el zodíaco», es decir, «el porta-signos»[523].

Por qué Aries es el primero de los signos

[23] Son asimismo los egipcios quienes divulgaron la razón por la cual prefirieron llamar a Aries el primero, aunque en una esfera no hay primero ni último. Dicen que al

despuntar el día aquel que fue el primero de todos en brillar, esto es, aquel en que el cielo y los elementos fueron purificados y adquirieron su brillo actual, y por ello llamado con razón «día del nacimiento del universo»[524], Aries se encontraba en el centro del cielo, y como el centro del cielo es, por así decirlo, la coronilla[525] del universo, Aries fue considerado el primero de todos, porque cuando se hizo la luz, apareció como la cabeza del mundo[526].

Las casas zodiacales

Añaden asimismo la causa por la [24] cual estos doce signos son asignados a la influencia de diferentes divinidades. Dicen, en efecto, que durante el parto del mundo, Aries, como hemos dicho, ocupaba el centro del cielo justo a la hora del nacimiento del mundo, en tanto que Cáncer portaba la Luna. El Sol apareció luego con Leo, Virgo con Mercurio, Libra con Venus; Marte estaba en Escorpio, Júpiter ocupaba Sagitario, Saturno se desplazaba por Capricornio[527]. Así sucedió que [25] cada uno de los planetas fue considerado señor del signo en que se cree que se encontraba cuando el mundo nació. Pero a cada una de las dos luminarias la Antigüedad les asignó un solo signo, aquel en que entonces se encontraban, Cáncer para la Luna y Leo para el Sol. A los cinco planetas, en cambio, además de los signos con los que estaban entonces en contacto, los antiguos les adjudicaron otros cinco signos más, de forma que, para esta atribución, la segunda serie comenzara cuando terminara la primera. Dijimos más arriba [26] que Saturno en Capricornio era el último de todos. Pues bien, la segunda atribución hace primero al que antes era el último; por esta razón, Acuario, que sigue a Capricornio, fue asignado a Saturno; a Júpiter, que antecedía a Saturno, le fue adjudicado Piscis; Aries fue atribuido a Marte, que precedía a Júpiter; Tauro, a Venus, a quien seguía Marte; Géminis, a Mercurio, tras el cual estaba Venus[528].

[27] Hay que observar aquí que, en el nacimiento del mundo, la Providencia misma o la sagacidad de los antiguos atribuyó a los planetas el mismo orden que Platón asignó a sus esferas: la Luna, la primera; el Sol, el segundo; tras éste, Mercurio; Venus, la cuarta; luego, Marte; a continuación, Júpiter; y Saturno, el último. Pero incluso sin el patrocinio de esta segunda razon, la primera razón[529] recomienda largamente el orden platónico.

SUMARIO DE LOS CAPÍTULOS 17 AL 21

[28] De las cuestiones suscitadas por la última cita de Cicerón, las cuales nos propusimos investigar, desde la esfera superior llamada *aplanḗ* hasta la Luna, el último de los cuerpos divinos, las hemos resuelto ya todas, creo, con toda la brevedad posible. En efecto, hemos mostrado la rotación [29] del cielo y su causa; un razonamiento indubitable ha dejado claro el movimiento contrario de las siete esferas; y, a propósito del orden mismo de las esferas, nuestro tratado ha expuesto las diversas opiniones al respecto, la razón de los desacuerdos y cuál es la opinión más digna de seguir. Y no [30] se ha silenciado la razón por la cual la Luna es el único de todos los planetas que no brilla sin los rayos fraternos; y se ha desvelado también la razón espacial que obligó, a aquellos mismos que colocaron al Sol el cuarto entre siete, a no decir, sin embargo, que está «exactamente en el centro», sino «casi en el centro». Que los nombres que se le aplican al [31] Sol y que se cree que son solamente laudatorios tienen un significado, quedó claro; asimismo, se dio a conocer su dimensión, pero también la de la órbita celeste que recorre, e igualmente la de la Tierra, y cómo fueron determinadas. Se [32] ha explicado cómo es posible decir que los planetas de las esferas inferiores se desplazan «en» el zodíaco, que está por encima de todos ellos, o por qué razón el retomo de los diversos planetas es unas veces rápido, otras lento, pero también con qué método el zodíaco fue dividido en doce partes, por qué Aries es considerado el primero, y qué signos están bajo el dominio de qué divinidades[530].

EL AIRE: MUNDO SUPRALUNAR Y MUNDO INFRALUNAR

Pero todos estos cuerpos, que se ubican desde el límite superior hasta la Luna, son sagrados, incorruptibles y divinos, porque en ellos sólo hay éter, siempre inmutable y nunca sometido a las vacilaciones del cambio. Por debajo de la Luna comienzan a la vez el aire y el reino del cambio, y tal como es frontera entre el éter y el aire, la Luna es asimismo [34] frontera entre lo divino y lo mortal[531]. Cuando Cicerón dice que por debajo de la Luna no hay nada divino, *a excepción de las almas que fueron donadas, por un presente divino, al género humano*, no hay que interpretar el hecho de que haya almas aquí abajo, en el sentido de que se las crea nacidas aquí abajo[532]. Más bien, tal como solemos decir que hay Sol sobre la tierra, cuando uno de sus rayos nos alcanza y nos deja, del mismo modo el origen de las almas es celeste[533], pero están aquí abajo exiliadas, en régimen de hospitalidad temporal. Pues nuestro dominio no posee nada divino, sino que lo recibe; y porque lo recibe, también lo devuelve. Podría decirse que lo posee en propiedad, si le fuera posible tenerlo siempre. Pero, ¿qué tiene de sorprendente que el alma [35] no proceda de nuestro dominio, cuando es incapaz por sí sola de crear

un cuerpo vivo? Pues, dado que la tierra, el agua y el aire están por debajo de la Luna, a partir de ellos solos no fue posible producir un cuerpo capaz de vivir, sino que fue necesaria la ayuda del fuego del éter para conferir a los cuerpos terrestres el vigor para sustentar la vida y el aliento, para crear y mantener el calor vital.

Sean suficientes estas observaciones acerca del aire. Resta [36] por exponer algunas cuestiones precisas acerca de la tierra, que es la novena de las esferas y la última del universo.

LA TIERRA

La tierra está inmóvi en el centro del universo

«*Pues aquella esfera que está en* [**22**] *el centro y en novena posición, la tierra*, dice Cicerón, *es inmóvil y está situada en lo más bajo, y todos los cuerpos pesados gravitan hacia ella por su propio peso*»[534].

Verdaderamente indisolubles son aquellas cosas que están [2] ligadas por conexiones mutuas y recíprocas, y cuando la una crea a la otra, y viceversa, y la otra nace de la una, y viceversa, jamás se separan de los abrazos de su natural asociación. Tales son las cadenas con las que la naturaleza constriñó a la tierra. En efecto, todos los cuerpos se dirigen hacia ella, porque, estando en el centro, no se mueve; no se mueve, porque está en el fondo; y no podría no estar en el fondo, porque todos los cuerpos se dirigen hacia ella. Nuestro tratado explicará cada una de estas afirmaciones, que la inextricable necesidad del universo unió inseparablemente.

[3] «Es inmóvil», dice Cicerón. En efecto, la tierra es el centro. Ahora bien, hemos dicho que en una esfera sólo el centro no se mueve, porque es menester que la esfera se mueva alrededor de algo inmóvil[535].

Teoría de la gravedad

[4] Añadió: «Y está situada en lo más bajo». Esto también es exacto. Pues lo que es el centro, está en el medio. Ahora bien, es sabido que en una esfera sólo aquello que está en el medio puede estar en lo más bajo[536]. Y si la tierra está en lo más bajo, se deduce que Cicerón tenía razón cuando dijo que todos los cuerpos se dirigen hacia ella. En efecto, la naturaleza dirige los cuerpos pesados hacia lo más bajo. De hecho, en el propio

universo, para que existiera la tierra, se hizo así[537]. De toda la materia a partir de la cual fue creado el universo, [5] la más pura y límpida ocupó la posición más elevada y recibió el nombre de éter; una parte, dotada de una pureza menor y de un peso algo ligero se convirtió en aire y descendió a la segunda posición; luego, lo que era aún transparente, pero ya tenía densidad para ser perceptible al tacto, se condensó y formó la corriente del agua. En fin, lo que era denso, [6] impenetrable y espeso, tras la purificación de los elementos, fue separado de toda la confusión salvaje, y se asentó y quedó depositado en el fondo; lo que quedó sumergido y constreñido por un hielo perpetuo; lo que, expulsado a la parte más baja del mundo, la lejanía del Sol acabó por apelmazar[538]; lo que, por consiguiente, se solidificó en tales circunstancias, recibió el nombre de *terra*[539]. Un aire espeso, [7] más próximo al frío de la tierra que al calor del Sol, sustenta y mantiene unida la tierra por todos lados gracias a la inercia de un soplo bastante denso, y le impide desplazarse adelante o atrás bien la fuerza del aire que la envuelve y por todas partes la equilibra con igual energía[540], o bien la propia forma esférica[541], la cual, si se aleja un poco del centro, se acerca a cualquier punto de la superficie y abandona el fondo, el cual, por consiguiente, sólo puede encontrarse en el centro, porque es la única parte equidistante de cualquier punto de la superficie de la esfera.

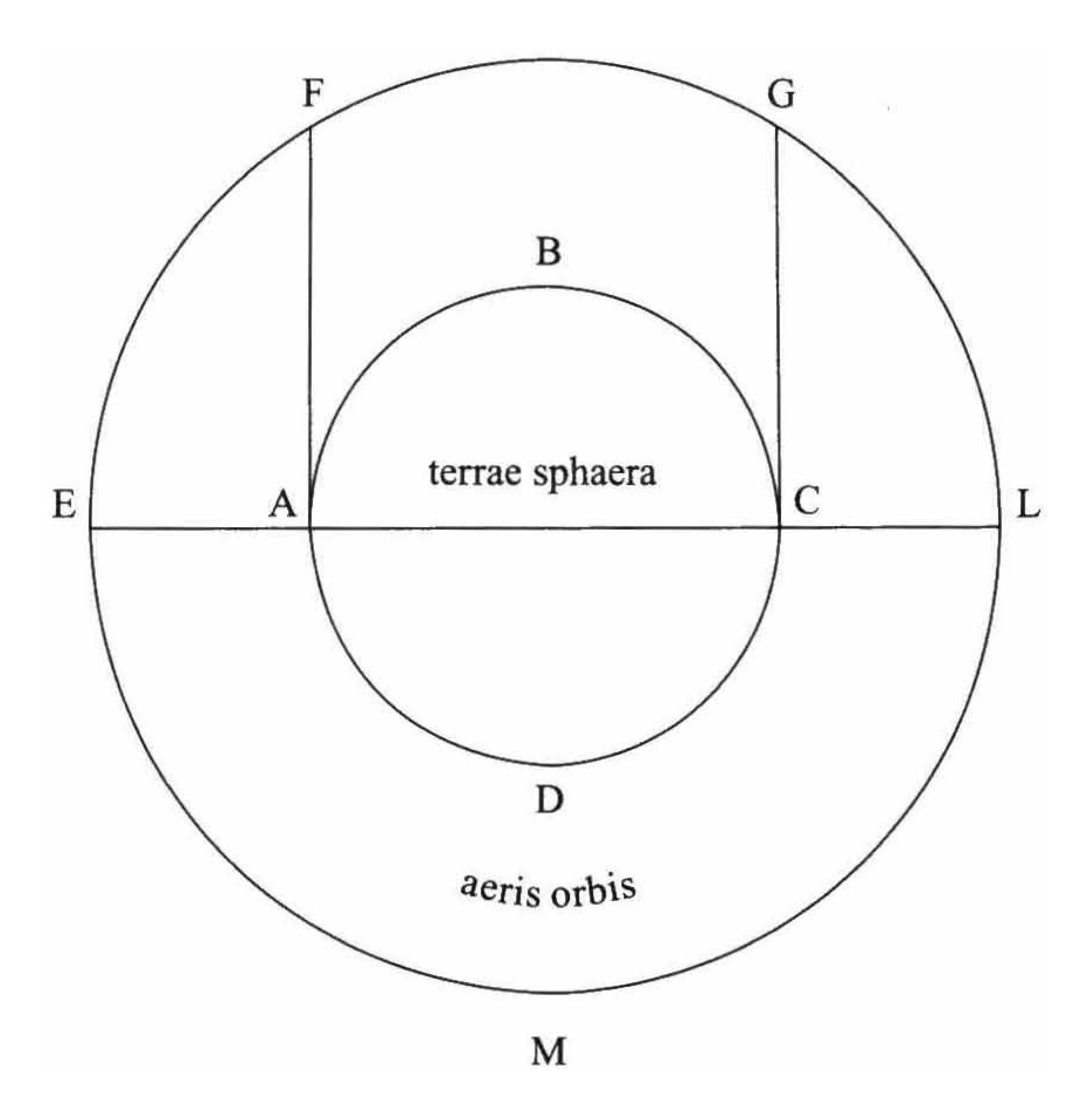
Demostración: la caída de la lluvia

[8] Hacia la tierra, pues, que está en el fondo, en tanto que en el medio, y no se mueve, porque es el centro, es forzoso que todos los cuerpos pesados se dirijan, puesto que también la tierra misma, en tanto que cuerpo pesado, ha caído en este lugar. Como prueba, entre otros mil cuerpos pesados, sobre todo las lluvias que caen sobre la tierra desde todas las regiones del aire[542]. Pues no se abaten sólo sobre la superficie que nosotros habitamos, sino también sobre los costados que dan a la tierra su rotundidad esférica; y sobre la otra parte, la que en relación a nosotros es considerada como la inferior, también [9] caen las lluvias. Pues si el aire, espesado por la exhalación del frío terrestre, se condensa en nube y de este modo se precipita en lluvias[543], y si el aire rodea y envuelve por todas partes la tierra, entonces, a buen seguro, el agua de lluvia mana de todas las regiones del aire, excepto de aquella que reseca un calor perpetuo[544], y de todas partes se precipita sobre la tierra, el único lugar donde se asientan los cuerpos pesados. A quien rechace esta teoría, sólo le resta [10] pensar que cualquier precipitación de nieve, lluvia o granizo que cae fuera de la región habitada por nosotros, sigue cayendo, toda entera, del aire al cielo. En efecto, el cielo está a igual distancia desde cualquier punto de la tierra, y tanto si lo contemplamos nosotros desde donde habitamos, como si es

contemplado desde los costados o desde la región considerada, con respecto a nosotros, como la inferior, está arriba a la misma inmensa distancia. Por tanto, si todos los cuerpos pesados no se dirigieran a la tierra, las lluvias que se precipitan por fuera de los costados de la tierra no caerían sobre la Tierra, sino sobre el cielo, una hipótesis más despreciable que la broma de un bufón. [Véase esquema núm. 2.]

Sea la esfera terrestre, designada por *ABCD*; sea a su alrededor [11] el globo del aire, designado por *EFGLM*; sea una línea que divide ambos globos, el de la tierra y el del aire, trazada desde *E* hasta *L*. La sección superior será la que nosotros habitamos, la inferior la que está bajo nuestros pies. Si los cuerpos pesados no cayeran todos sobre la tierra, la [12] tierra recibiría una muy pequeña porción de lluvias, desde *A* hasta *C*; en cambio, los costados del aire, esto es, de *F* a *E* y de *G* a *L*, descargarían su agua en el aire y en el cielo. Por su parte, la lluvia procedente del hemisferio inferior del cielo se precipitaría sobre las regiones exteriores y por ende desconocidas para nuestra naturaleza, como muestra el esquema [13] abajo adjunto. Pero un análisis serio desdeña hasta refutar esta hipótesis, tan absurda que se desmorona sin la ayuda de argumentos.

En conclusión, ha quedado demostrado con razonamiento indubitable que *todos los cuerpos pesados* se dirigen hacia la tierra *por su propio movimiento*. Todas las afirmaciones dichas con respecto a este tema nos ayudarán igualmente cuando discutamos el pasaje en que Cicerón evoca la existencia de las antípodas[545]. Pero detengamos aquí nuestro tratado, y reservemos lo que resta para su discusión en el volumen del segundo comentario.



ESQUEMA 2

Caída de la lluvia fuera de la Tierra (*Com*. I 22, 11-12)

[1] En el preámbulo (I 1-4) Macrobio desarrolla los tres puntos tradicionales en los prólogos de los comentarios filosóficos, según los describe PROCLO (*Comentario a la 'República' de Platón* I 5-7 KROLL = I, págs. 22-23 FESTUGIÈRE): 1) el género (*eîdos*) de la obra comentada: aquí el sueño, que depende de la *fabula* (§§ 2 y 3); 2) el objetivo de la obra (*skopós* o *propositum*): afianzar el amor por la justicia en los políticos (§§ 1, 3-9 y 4, 1); 3) las circunstancias (*hypóthesis*, § 4, 2-5). Al final del capítulo 5, Macrobio resume *a posteriori* la materia de este preámbulo.

[2] Cf. CICERÓN, *República* II 3.

[3] La comparación entre el mito de Er (PLATÓN, *República* 614b-621b) y el *Sueño de Escipión* también figura en el prólogo del otro comentario al *Sueño* que se conserva, la *Disputatio de Somnio Scipionis* de FAVONIO EULOGIO (I 1).

[4] *Modo* es la lectura unánime de los manuscritos. Zeunius (en su edición de las obras completas de Macrobio, Leipzig, 1774, II, pág. 761), seguido por Eyssenhardt y Willis, y por Stahl en su traducción, enmendó *modo* en *motu*. No obstante, *modus*, la *lectio difficilior*, reaparece en I 14, 26, en un contexto similar.

[5] Cf. PLATÓN, *República* 1 351e-352a.

[6] PLATÓN, *Fedón* 114b-c.

[7] PLATÓN, *Górgias* 523a-527a.

[8] PLATÓN, *República* X 614b-621d. También PROCLO (*Rep*. I 168 KROLL) discute estos pasajes de la *República*, el *Fedón* y el *Gorgias* de PLATÓN.

[9] Se trata de los epicúreos; cf., *infra*, I 2.

[10] CICERÓN, *República* VI 9-26.

[11] *Prudentia, iustitia, fortitudo* y moderatio (o *temperantia*) son las cuatro virtudes cardinales, de las que Macrobio tratará más adelante (*Com*. I 8, 3-4).

[12] Aunque el pasaje de la *República* donde Cicerón narraba el mito de Er se ha perdido, atestiguan su existencia, además de Macrobio, FAVONIO EULOGIO (I 1) y AGUSTÍN (*Ciudad de Dios* XXII 28). Todo un elenco de filósofos platónicos comenta el mito de Er: Numenio, Albino, Gayo, Máximo de Nicea, Harpocración, Euclides, Porfirio y Proclo; cf. PROCLO, *Rep*. XVI 96, 10-15 KROLL.

[13] Colotes, discípulo de Epicuro, había polemizado contra el *Lisis* y el *Eutidemos* de PLATÓN (*Pap. Herc*. 208 y 1032) y había criticado el uso filosófico de los mitos en su tratado perdido *Sobre que, según las opiniones de los demás filósofos, ni siquiera existe la vida*. PLUTARCO replicó a Colotes en el *Contra Colotes* (= *Mor*. 1107D-1127E). Conocemos la polémica de Colotes contra el mito de Er a través de PROCLO (*Rep*. XVI 105, 23-107, 14 KROLL), quien nos transmite también la refutación que hace PORFIRIO en su propio *Comentario* (perdido) de la *República (ibid*., 106, 14-107, 14). Porfirio es probablemente la fuente común de Macrobio y Proclo en su defensa del uso de los mitos y la refutación de Colotes; cf. MRAS, *op. cit*. (1933), págs. 235-237.

[14] Según PROCLO (*Rep*. XVI 105, 23-26), Colotes hizo a Platón tres objeciones sucesivas. Macrobio omite las dos últimas, a saber: 2) Al utilizar un mito, Platón, que había condenado las fábulas de los poetas sobre el Hades, se contradice consigo mismo (*ibid*. 106, 1-8); 3) Los mitos son inútiles, pues no aprovechan ni a las chusmas de ignorantes, que no alcanzan a comprenderlos, ni a los sabios, que no tienen necesidad de ellos (*ibid*. 106, 9-14). No obstante, en Macrobio sí se descubren trazas de las respuestas de Porfirio a estas dos últimas objeciones de Colotes.

[15] Esta argumentación es un eco de la respuesta de Porfirio a la segunda objección de Colotes. Platón sólo desaprobó las ficciones inmorales, como las de Homero y Hesíodo, y cuando él mismo se sirve de ficciones a propósito del Hades, es para transmitir una lección sobre la injusticia (cf. PLATÓN, *República* II 378d-e).

[16] Etimología desacertada. VARRÓN (*Lengua latina* VI 55) hace derivar tanto *fabula*, como *falsum* y *fallacia*, de *fari*. La primera etimología es correcta, las otras dos erróneas. Por tanto, el vocablo *fabula* no está emparentado con *falsum* y *fallacia* (derivados de *falli*); cf. A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dict. Etym*., s.v. *for* y *fallo*).

[17] Respectivamente, el *Satiricón* de PETRONIO y las *Metamorfosis* (o *Asno de Oro*) de APULEYO. Macrobio se sorprende, sobre todo, de que Apuleyo, declarado filósofo platónico (*Apol*. 41, 7), autor de dos libros sobre la vida y la filosofía de Platón, traductor de la *Introducción a la aritmética* de Nicómaco y del tratado *Acerca del mundo* de PSEUDO ARISTÓTELES, admirado y elogiado como platónico por el propio Macrobio (*Saturnales* VII 3, 24), se haya rebajado a escribir tal extravagancia literaria.

[18] Respectivamente, la *Teogonía* de HESÍODO y los diversos poemas agrupados bajo el nombre del poeta legendario Orfeo, entre los cuales las veinticuatro *Rapsodias órficas*; cf. M. L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983.

[19] Cf. PROCLO, *República* II 106 KROLL.

[20] Esto es, Cronos mutilando a Urano. Ya PLATÓN (*República* II 377e-378a) excluía el mito de Saturno de la educación de los guardianes de su república. Desde los presocráticos, los filósofos condenan la inmoralidad de los mitos homéricos, que los hace inútiles para la educación; cf. HERÁCLITO, *Alegorías de Homero* 1, 1-2; PROCLO, *República* VI 76, 17-18 KROLL.

[21] Cf. PLATÓN, *República* II 377b-378d.

[22] Se trata de los démones, potestades intermedias entre los hombres y los dioses. PORFIRIO (*Del regreso del alma* fr. 2 BIDEZ = AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* X 9) distingue entre los démones que habitan el aire y los ángeles o démones «buenos», que habitan el éter y el empíreo. Cf. PROCLO, *República* II 106 KROLL.

[23] Macrobio se está refiriendo a las dos primeras hipóstasis neoplatónicas: *summus deus* (*agathón* o *prôton aítion*) y *mens* (*noûs*). La primera hipóstasis recibe

corrientemente el nombre de Dios en Plotino y Macrobio (cf. *Com*. I 6, 8-9; I 14, 6; I 17, 15). El intelecto contiene las Ideas de las cosas (cf. PLOTINO, *Enéadas* I 6, 9, 34 ss.; I 8, 2, 15-21; etc.). Estas *generum species* son incontables (cf. *Com*. I 6, 8-9).

[24] PLATÓN, *República* VI 508a-509b cf. PLOTINO, *Enéadas* I 8, 1 y PROCLO, *Rep*. I 276 KROLL. El Sol permite percibir los objetos del mundo sensible, tal como la idea del Bien permite concebir los del mundo inteligible. En Plotino, el Sol simboliza el uno, del cual emana el intelecto, tal como los rayos solares emanan del Sol; cf. *Enéadas* V 1, 6, 29-30; 7, 1-5; 3, 35-36; etc.

[25] Sólo el alma, la tercera hipóstasis neoplatónica, que emana de la Mente, se presta a la expresión mítica. Para las dos primeras hipóstasis (el Dios supremo y el intelecto), sólo la expresión analógica (simbólica) es adecuada. Dado que el alma genera el mundo corpóreo, representa un estadio intermedio entre la realidad inteligible y la realidad corpórea. El Dios Supremo y el intelecto, al estar por encima del alma, están, por tanto, demasiado alejados del mundo corpóreo para ser descritos por medio de objetos o atributos mundanos.

[26] El argumento procede de Porfirio en su refutación de Colotes (*apud* PROCLO, *República* XVI 107, 5 KROLL). Porfirio cita a Heráclito: «a la naturaleza le gusta esconderse» (= *Frag*. 22 B 123).

[27] La analogía con los misterios figura en Porfirio (*ap*. PROCLO, *Rep*. XVI 107, 10 ss.), y Macrobio pudo tomarla de él.

[28] Numenio de Apamea (2.ª mitad del s. II d. C.), filósofo neopitagórico según la mayoría de los testimonios, pero tratado a veces como platónico. Redactó un tratado *Sobre la divinidad* y una historia de la Academia, con el propósito de demostrar cuánto se había apartado de las enseñanzas de Platón (y de Pitágoras). Su sistema combina elementos griegos con orientales. Se anticipó a Plotino en su doctrina de la triple hipóstasis y en la idea de la identificación potencial del alma humana con sus causas divinas. Comparte también ideas con el gnosticismo y con los *Oráculos caldeos*, y muestra conocimientos del judaísmo y del cristianismo (que interpreta de forma alegórica). Ejerció gran influencia sobre Plotino, pero también sobre Orígenes, Porfirio y los neoplatónicos. El sueño que Macrobio le atribuye aquí (*frag*. 55 DES PLACES) no se atestigua en ninguna otra fuente.

[29] Pitágoras, iniciado en los misterios órficos, reproducía en su enseñanza la genealogía divina de los órficos (cf. PROCLO, *Timeo* V 167, 32-171, 4 DIEHL; JÁMBLICO, *Vida pitagórica* 28). Los fragmentos de Empédocles, Parménides y Heráclito, en cambio, no permiten deducir que se sirvieran de fabulaciones mitólogicas. Al contrario, Empédocles condena los mitos en los que los poetas representan a los dioses bajo forma humana (*Frag*. 31 B 134); Heráclito condenó por lo mismo a Homero y Arquíloco (*Frag*. 22 B 42). No obstante, a la luz de la crítica que PLATÓN (en el *Sofista* 242c-e)

dirige contra Parménides y Empédocles, puede que Macrobio se esté refiriendo aquí a la costumbre de estos filósofos de personificar bajo el nombre de diversos dioses los conceptos esenciales de sus doctrinas. Timeo, en el diálogo platónico del mismo nombre (PLATÓN, *Timeo* 40d-41b), expone una genealogía divina conforme a una de las tradiciones órficas; cf. PROCLO, *Timeo* V 167, 32-33 DIEHL.

30 Estas cinco categorías figuran en la *Onirocrítica* o *Interpretación de los sueños* de ARTEMIDORO de Daldis (2.ª mitad del s. II d. C.), pero con notables divergencias. Léase lo dicho al respecto en el capítulo dedicado a las fuentes de Macrobio, en la Introducción.

31 CICERÓN, *Académicos* I 40; II 18 y 77. Artemidoro subordina el *hórama* y el *chrematismós* al *óneiros*, y el *phántasma* al *enýpnion*.

32 Cf. la introducción de ARTEMIDORO al libro IV.

33 Para la influencia de las ingestas desmesuradas de comida en los sueños, cf. CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 60 (citando a PLATÓN, *República* IX 571c); I 115.

34 ARTEMIDORO (I 1, pág. 3 PACK) define el *enýpnion* de la misma manera, y da los mismos ejemplos en un orden ligeramente diferente. También conoce la distinción entre sueños de origen físico y psíquico; pero en lugar de la tercera categoría de Macrobio, la de los sueños de origen externo, figura en Macrobio una categoría mixta, a la vez fisica y psíquica.

35 Cf. ARTEMIDORO, I 1 y la introducción al libro IV.

36 Porque el *insomnium* no tiene valor adivinatorio. ARTEMIDORO (I 1, pág. 3 PACK) da la misma explicación sobre el nombre del *enýpnion* y su naturaleza: el *enýpnion* es un recuerdo de la realidad presente provocado por un afecto del alma: deseo amoroso, miedo, hambre, etc. (en Macrobio, *ex habitu mentis*).

37 VIRGILIO, *Eneida* VI 896. En algunas ocasiones, como aquí, Macrobio sucumbe a su empeño exegético y distorsiona el significado virgiliano para adaptarlo a su propósito.

38 VIRGILIO, *Eneida* IV 4-5.

39 VIRGILIO, *Eneida* IV 9.

40 Macrobio hace del *enýpnion* y del *phántasma* dos categorías distintas, en tanto que Artemidoro (I 2, pág. 6 PACK) considera el *phántasma* como una especie más del *enýpnion*.

41 El *epiáltēs* es el demonio íncubo responsable, según los antiguos, de las pesadillas angustiosas (DIOSCÓRIDES, III 140, 3). A veces es asimilado con Pan (ARTEMIDORO, II 32, págs. 167-168 Pack) o con los Faunos (PLINIO EL VIEJO, XXV 29; XXVII 86; XXX 84). Según Artemidoro, el *epiáltēs* puede transmitir un mensaje adivinatorio.

42 Cf. ARTEMIDORO, II 69; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre los sueños* II 3.

43 Cf. ARTEMIDORO, I 2, p. 5 PACK.

[44] A diferencia de Macrobio, ARTEMIDORO (I 2, p. 6 PACK) hace del *chrematismós* (*oraculum* en Macrobio) y del *hórama* (*visio*) dos especies del *óneiros*. En cambio, Artemidoro divide los *óneiroi* en «sueños teoremáticos» (cuyo mensaje es directo) y «sueños alegóricos» (simbólicos, que requieren interpretación). Trazas de esta dualidad se pueden rastrear en Macrobio: el *oraculum*, que habla *aperte* (§ 8), y la *visio*, donde lo que ve el durmiente se producirá de forma idéntica a como lo soñó, son, aunque Macrobio no pronuncie el término, sueños teoremáticos; en cambio, el *somnium*, que utiliza símbolos (§ 10), se corresponde con el sueño «alegórico» de Artemidoro.

[45] Cf. ARTEMIDORO, I 2, pág. 7 PACK.

[46] Paulo Emilio, padre de Escipión Emiliano, fue augur desde 192 hasta su muerte, en 160. Escipión Africano el Viejo, abuelo por adopción de Escipión Emiliano, pertenecía al colegio de los Salios (POLIBIO, XXI 13; LIVIO, XXXVII 33). Léase lo dicho en el capítulo dedicado a los personajes del *Sueño de Escipión*, en la Introducción.

[47] Cf. CICERÓN, *Sueño de Escipión* 2, 1-2. Tras su victoria sobre Cartago (146 a. C.), Escipión Emiliano obtuvo el honor del triunfo y recibió el sobrenombre de Africano. Tras el triunfo, llegaría para el Africano un periodo de revueltas (*seditio*) coincidentes con el tribunado de Tiberio Graco, que sólo cesarían con la muerte de este último (133 a. C.).

[48] Escipión Emiliano, el Segundo Africano o Africano el Menor, por presión popular y pese a la oposición del senado, fue cónsul en 147 a. C., esto es, antes de la edad legal, pues no tenía más de treinta y ocho años. En 149 a. C., fecha escénica del sueño, era tribuno militar, es decir, como le dice con cierta exageración Africano el Mayor, *paene miles* (CICERÓN, *República* VI 11 = *Sueño de Escipión* II 1).

[49] ARTEMIDORO (I 2, págs. 9-11 PACK) da la explicación a esta restricción: el sueño debe realizarse teniendo en cuenta al soñador; sería, pues, absurdo que un simple particular recibiera un sueño «público» que es incapaz de realizar. En cambio, muchos ciudadanos representan al pueblo; y el pueblo, actor de la vida pública, está en condiciones de realizar el sueño.

[50] *Ilíada* II 56-83.

[51] ARTEMIDORO (I 2, pág. 10 PACK) da el mismo ejemplo y cita igualmente la respuesta de Néstor.

[52] VIRGILIO, *Eneida* VI 893-896.

[53] Macrobio sólo cita a Porfirio dos veces en el *Comentario*: aquí y en II 3, 5. H. SCHRAEDER (*Porphyrii Quaestionum Homericarum reliquiae*, Leipzig, 1880-1882, pág. 352), siguiendo a Schmidt y a Gildersleeve, cree que Macrobio se está refiriendo aquí al *De Homeri philosophia* de Porfirio. K. MRAS (*op. cit.* [1933], pág. 238), en cambio, considera que esta cita podría provenir de las *Cuestiones homéricas* de Porfirio.

[54] *Odisea* XIX 562-569; cf. VIRGILIO, *Eneida* VI 893-896.

[55] Cf. CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 34; 110; 115; 129. La idea de que el alma se libera en el sueño deriva de creencias pitagórico-órficas.

[56] VIRGILIO, *Eneida* II 604-606.

[57] El comentarista de Virgilio, SERVIO (II 122 THILO-HAGEN), da una interpretación muy diferente de este pasaje: la puerta de cuerno representa los ojos, que son veraces; la puerta de marfil, la boca, cuyas palabras son falaces.

[58] Cf. PROCLO, *Rep*. II 96 KROLL.

[59] Macrobio resume a continuación el pasaje de la *República* de CICERÓN (perdido para nosotros) que precede inmediatamente al *Sueño*. Se supone que Escipión Emiliano cuenta el 129 a. C. un sueño que tuvo veinte años antes, en 149 a. C.

[60] Lelio (*Gaius Laelius Sapiens*) es el amigo íntimo de Escipión Emiliano; interlocutor en la *República*, Cicerón lo hará también protagonista de su *Lelio* o *Sobre la amistad*, tratado donde evoca esta estrecha amistad. El tirano es Tiberio Graco, asesinado en 133 por Publio Comelio Escipión Nasica Serapión.

[61] CICERÓN, *República* VI 3. Las fiestas mencionadas son las *feriae Latinae*, que duraban tres días.

[62] CICERÓN, *República* VI 13 = *Sueño* 3, 1.

[63] CICERÓN, *República* VI 16 = *Sueño* 3, 5.

[64] CICERÓN, *República* VI 11 = *Sueño* 2, 1.

[65] CICERÓN, *República* VI 16 = *Sueño* 3, 6-7.

[66] Cf., *infra*, I 15, 1-7.

[67] Los números siete y ocho, cuyo producto da la edad de Escipión Emiliano en el momento de su muerte, sirven de pretexto a Macrobio para insertar aquí un largo excursus de aritmología. FAVONIO EULOGIO dedica igualmente el libro I de su *Disputatio* a estas mismas consideraciones aritmológicas.

[68] El siete y el ocho eran considerados por los pitagóricos como *téloi* («perfectos»), porque presentan destacadas cualidades aritmológicas, detalladas por Macrobio en los capítulos 5, 15-18 y 6 (cf. VARRÓN, *apud* GELIO, III 10). Cicerón prefiere traducir el griego *téleios* por *plenus*, y no por *perfectus*, para evitar la confusión con la noción matemática de perfección, pues los matemáticos consideraban «perfecto» (*téleios*) al número que es igual a la suma de sus divisores (cf. EUCLIDES, *Elementos* VII, def. 23).

[69] CICERÓN, *República* VI 12 = *Sueño* 2, 2. Escipión Emiliano murió en 129, a la edad de 56 años, sin haber sido dictador y en circunstancias misteriosas. La víspera de su muerte hizo votar en el senado una ley que despojó de su poder judicial a los *triumviri agris dividundis*, lo que equivalía a dejar sin efecto la ley agraria de Tiberio Graco. Ese

día regresó a su casa en loor de multitud (CICERÓN, *Lelio* 12). A la mañana siguiente lo encontraron muerto en su lecho. El rumor popular atribuyó su muerte a un envenenamiento, tramado bien por Cornelia, la madre de los Gracos, con la complicidad de su hija Sempronia, esposa de Escipión (LIVIO, *Períoca* 59; APIANO, *Guerra civil* I 20; OROSIO V 10, 10), bien por los triúnviros (PLUTARCO, *Gayo Graco* X 5-6; CICERÓN, *Familiares* IX 21, 3; *Sobre el orador* II 170). El propio Cicerón se suma a la tesis del asesinato (*El hado* 18), y Pompeyo alude públicamente a esta sospecha (CICERÓN, *Cartas a su hermano Quinto* II 3, 3).

70 Cf., *infra*, II 12, 13-15.

71 Siguiendo a BENTLEY (*Rheinisches Museum* 36 [1881], 325) adoptamos su enmienda *nastá* frente a la lectura *vasta* de los manuscritos. Con esta primera definición de la *plenitudo*, de orden ontológico, Macrobio opone las *res divinae supemaeque*, que poseen la *plenitudo* en la medida en que ignoran el cambio, a los cuerpos sensibles, que carecen de la *plenitudo* por estar sometidos al cambio (cf. BOECIO, *Aritmética* II 31, 5). Los cuerpos sensibles se subdividen, a su vez, en dos categorías: los cuerpos sometidos a los procesos biológicos, que pierden y absorben materia, y los cuerpos minerales (*corpora metallica*), que ignoran el incremento y la mengua biológicos, no por causa de *plenitudo* alguna, sino porque son *nastá*, esto es, «compactos».

72 Explicado *infra* (I 6, 23-34).

73 Macrobio traza aquí el esquema de su digresión aritmológica sobre la *plenitudo* de los números. Distingue dos tipos de *plenitudo*: a) una *plenitudo* común a todos los números, porque los números son la primera realidad verdaderamente incorpórea (§§ 3-4, con demostración geométrica en §§ 5-13); b) los modos de *plenitudo* específicos para ciertos números considerados individualmente (§ 14). Estos *modi* específicos son dos: a) [*numeri*] *qui aut vim obtinent vinculorum* (§ 14); b) [*numeri*] *qui aut corpus efficiunt, sed corpus quod intelligendo, non sentiendo concipias*, es decir, los números que engendran un cuerpo matemático (§ 7).

74 Cf. NICÓMACO, II 7, 1-2: «El punto, pues, es el comienzo de la dimensión, pero no es dimensión, y es el comienzo de una línea, pero no es una línea; la línea es el comienzo de la superficie, pero no es superficie, y es el comienzo de lo bidimensional, pero no se extiende en dos direcciones. De igual modo, la superficie es el comienzo del cuerpo, pero no es cuerpo.» Cf., asimismo, CLEOMEDES, I 7.

75 Idea de origen pitagórico, trasmitida por ARISTÓTELES, *Metafísica* XIII 3, 1090b: «El punto es el límite y el extremo de la línea; la línea, de la superficie; la superficie, del sólido»; cf. EUCLIDES, *Elementos* I. Definiciones; TEÓN DE ESMIRNA, 97, 111; NICÓMACO, II 6, 7; GELIO, I 20; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Decálogo* 24-25; CALCIDIO, 32 y 33; MARCIANO CAPELA, VI 708.

76 Según Macrobio, los cuerpos son matemáticos o materiales; cf., *infra*, I 6, 35.

[77] Lugar común matemático, que se lee ya en ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* 268a; cf. FILÓN, *Decálogo* 7; 24-25; *Sobre la creación del mundo* 36; GELIO, I 20; TEÓN DE ESMIRNA, 111 HILLER = II 53, 184-185 DUPUIS; NICÓMACO, II 6, 4; FAVONIO EULOGIO, 7, 4; CALCIDIO, 32-33; MARCIANO CAPELA, VI 708; BOECIO, *Aritm*. II 4, 6-11.

[78] Ahora bien, el primero de los cuerpos sólidos es el tetraedro; cf. FILOLAO, *Frag*. 44ª 13, 1. 20 ss.; BOECIO, *Aritm*. II 21, 1. Macrobio, no obstante, elige como ejemplo el dado, porque, como quedará dicho en el § 10, tiene ocho ángulos (es decir, está formado por medio de ocho puntos), lo que demuestra geométricamente que el ocho es capaz de engendrar un sólido (la misma demostración en FAVONIO EULOGIO, 15, 2-6). Esta capacidad confiere al número que la posee una forma de *plenitudo* (cf. §§ 4 y 14). Macrobio anticipa, por tanto, el resultado de su propósito: demostrar la *plenitudo* del ocho (§ 15).

[79] Con toda probabilidad, la asociación de los números con figuras geométricas en los matemáticos clásicos remonta a Pitágoras; cf. M. L. D'OOGE, *Nicomachus Gerasenus. Introduction to Arithmetic*, Nueva York, 1926, págs. 18 y 55. Los números constan de unidades, representadas por puntos dispuestos en una línea recta (lineal), en dos dimensiones (plano), o en tres dimensiones (sólido). El número dos o cualquier otro mayor puede ser dispuesto como lineal; el tres se convierte en el primer número plano, si los puntos son dispuestos en posición triangular, y cualquier número por encima de tres puede ser dispuesto como plano. El cuatro se convierte en el primer número sólido, si los puntos son dispuestos en una pirámide con la base triangular, y cualquier número por encima del cuatro puede llegar a ser sólido. Macrobio prefiere considerar el cuatro como número llano (cuadrado); el primer número que considera sólido es el cubo, u ocho; cf. ISIDORO DE SEVILLA, III 7.

[80] Idéntica demostración en FAVONIO EULOGIO, 15, 2-6.

[81] Cf. FILÓN, *Sobre la creación del mundo* 49; SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* III 154 (citando a los pitagóricos).

[82] Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 104; FAVONIO EULOGIO, 10; CALCIDIO, 33.

[83] La idea de que el número es anterior a la figura, y la aritmética anterior a la geometría, es un caso particular del dogma pitagórico fundamental, según el cual los números son las causas y los principios de las cosas (ARISTÓTELES, *Metafísica* XII 1083b; XIII 1090a). Esta idea hizo fortuna en los neoplatónicos; cf. PLOTINO, *Enéadas* VI 6, 9; TEÓN DE ESMIRNA, I 2, 26-27 DUPUIS; NICÓMACO, I 4, 2 y I 6, 1; CALCIDIO, 53; FAVONIO EULOGIO, 2, 1; BOECIO, *Aritm*. I 1, 8-9.

[84] Para una ilustración de esta *vis vinculorum* a propósito del cuatro, cf., *infra*, I 6, 23-24. Favonio Eulogio (7, 1 y 8, 1) llama al tres *totus* – término sinónimo de *plenus* (cf. *ibid*. 8, 5; 10, 2; 12, 1)- y confiere la *plenitudo* al cuatro, porque el tres y el cuatro

contienen, respectivamente, uno y dos términos intermedios; lo cual acaba por poner en relación *plenitudo y vis vinculorum*. En CALCIDIO, 38, y MARCIANO CAPELA, VII 733, el término *perfectus* califica al tres, porque es el primer número que posee un inicio, un elemento intermedio y un fin.

85 En los §§ 10-11. Macrobio pasa, ahora, a la demostración de la *plenitudo* específica del número ocho. Además de generar un sólido (§§ 4 y 14), posee otras cualidades aritmológicas que confirman su perfección: su implicación en la armonía celeste (§ 15), las cualidades propias de aquellos números de los cuales es suma (§ 16), el título de «justicia» que le otorgaron los pitagóricos (§§ 17-18).

86 En virtud de la correspondencia numérica, el ocho se asociaba con el universo, esto es, las siete esferas planetarias (las de los cinco planetas y las de las dos luminarias, Sol y Luna) y la esfera celestial (o de las estrellas fijas); cf. *Com*. I 17; TEÓN DE ESMIRNA 105; PSEUDO JÁMBLICO, 73 y 75 DE FALCO; FAVONIO EULOGIO, 12. Sobre la asociación numérica como práctica pitagórica, cf. THOMAS L. HEATH, *A History of Greek Mathematics*, 1, Oxford, 1921, págs. 67-69; D'OOGE, *op. cit*. (1926), págs. 97-99. Para la armonía de las esferas, cf. *Com*. II 1-4. La implicación del ocho en la armonía de las esferas es una de las *aliae causae* (§ 14) de *plenitudo* numérica.

87 Un número no puede ser generado si es primo, y no puede generar si, como factor, no produce un número dentro de la década sagrada. Los pitagóricos consideraban los números del uno al diez como básicos y los números por encima del diez como repeticiones; cf. D'OOGE, *op. cit*. (1926), pág. 267. El siete, dado que ni es generado ni puede generar, recibió los nombres de Palas Atenea y Virgen; cf., *infra*, I 6, 10-11 y nota *ad loc*.

88 Cf. *infra* I 6, 10-11.

89 Cf. I 6, 19.

90 En el resumen de la *Introducción a la aritmética* de Nicómaco de Gerasa conservado por Focio (*Codex* 187, 144), el ocho es llamado *Thémis* (cf. PROCLO, *Rep*. XIII, 22, 10; XIII, 53, 29; XV, 93, 17 KROLL). No obstante, los autores antiguos que recogen los epítetos pitagóricos dados a los números de la década sagrada, normalmente aplican el apelativo «Justicia» al número cinco, e incluso en ocasiones al cuatro. De hecho, el propio Nicómaco (*ibid*. 144a) llama al cinco *Dikaiosýnē* y *Díkēsis*.

91 Número «parejamente par» (*artiákis ártios, pariter par*) es llamada toda potencia de dos (EUCLIDES, *Elementos* VII, *def*. 8; NICÓMACO, I, 8, 4; BOECIO, *Aritm*. I 9, 1; etc.); cf. PSEUDO JÁMBLICO, 72, 2-3, DE FALCO; MARCIANO CAPELA, VII 740.

92 Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 46; PSEUDO JÁMBLICO, 72; MARCIANO CAPELA, VII 740.

93 El largo capítulo 6, consagrado a las virtudes del número siete, sigue el siguiente esquema: a) §§ 1-4: combinación de par e impar; b) §§ 5-44: estudio de los números cuya

suma da siete, a saber: uno y seis (§§ 6-17), dos y cinco (§ 18-20), tres y cuatro (§ 21-44); c) §§ 45-81: propiedades específicas del siete: el nombre de la héptada (§ 45); papel del siete en la creación del Alma del Mundo según el *Timeo* (§§ 45-46); el siete y el cielo: ritmos astronómicos (§§ 46-60); el siete y la tierra: las mareas (§61); el siete y el hombre: ciclos de la vida humana y anatomía humana (§§ 62-81); d) §§ 82-83: síntesis y conclusión.

[94] Cf. FILÓN, *Sobre la creación del mundo* 13: «En los seres vivos el masculino es el impar y el femenino el par»; lo mismo en MARCIANO CAPELA, II 105. El uno, considerado a la vez par e impar, es masculino y femenino, y llamado 'padre' y 'madre'; cf. PSEUDO JÁMBLICO, 4-5 DE FALCO. Para la asociación pitagórica de lo impar con lo masculino y lo par con lo femenino, cf. D'OOGE, *op. cit.* (1926), pág. 90; F. E. ROBBINS, «Arithmetic in Philo Judaeus», *Classical Philology* 26 (1931), 351.

[95] *Timeo* 35 b-c. Macrobio reenviará al mismo pasaje en I 6, 45-46 y II 2, 11-17.

[96] En la serie par, el dos representa una línea, el cuatro un cuadrado, y el ocho un cubo; en la serie impar, el tres representa la primera línea, el nueve el primer cuadrado, y el veintisiete el primer cubo; cf. NICÓMACO, II 15, 2; PSEUDO JÁMBLICO, 2; CALCIDIO, 33; MARCIANO CAPELA, VII 740. Para ilustrar la serie numérica, alternancia de potencias de dos y de tres, que sustenta el pasaje platónico, los comentaristas antiguos del *Timeo* utilizaban dos tipos de esquemas: un esquema lineal, en el que se sucedían los siete números: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27 (así Porfirio, según PROCLO, *Timeo* II, 171, 5-6 DIEHLS); y un esquema en forma de lambda, el *labdoma*, en el que la mónada se sitúa en la cima y por un lado se suceden en cascada los números de la serie par (2, 4, 8) y por el otro los de la serie impar (3, 9, 27). Según PLUTARCO (*Sobre la creación del alma* XXIX 1027D), el esquema en lambda fue un invento de Crántor; cf., asimismo, TEÓN DE ESMIRNA, 95 HILLER = II 38, 156-157 DUPUIS; PSEUDO JÁMBLICO, 2, 5 DE FALCO; CALCIDIO, 32; PROCLO, *Timeo* II 170, 26-27 y 187, 17-18 DIEHLS; FLAMANT, *op. cit.* (1977), 325 y nota 77. Es difícil determinar cuál de los dos esquemas sigue aquí Macrobio, pero es claro que en § 46 sigue el esquema en forma de lambda, y en II 2, 11-17 el esquema lineal.

[97] El uso de los números siete y ocho en la creación del Alma del Mundo se explicará más adelante (I 6, 45-47).

[98] Cf. I 5, 5-12.

[99] En I 14, 19 esta definición es atribuida a Jenócrates; cf. FAVONIO EULOGIO, 5, 6: *estque numerus, ut Xenocrates censuit, animus ac deus.*

[100] Cf. I 5, 16.

[101] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 4, 1 y 18 ss. DE FALCO.

[102] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 4, 18 ss.; TEÓN DE ESMIRNA, 22. Para CALCIDIO (§ 38), el uno, al estar en la cima del *labdoma*, pertenece tanto a la serie par como a la impar. En cambio, para FAVONIO EULOGIO (4, 2), la mónada no es par ni impar, porque no es un número propiamente hablando. Según Platón, la mónada era impar (*Hipp. mai.* 302 a). Macrobio, por tanto, no sigue en este punto al maestro, sino a sus comentaristas. Cf. HEATH, *op. cit.*, pág. 71; D'OOGE, *op. cit.*, págs. 48-49.

[103] En la tradición pitagórica, la mónada no es un número, es el Uno indivisible, frente a la multiplicidad de los números; cf. FAVONIO EULOGIO, 4, 2; MARCIANO CAPELA, VII 745.

[104] Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 19 s. HILLER (= I 4, 31-33 DUPUIS) y 24 HILLER (= I 7, 38-39 DUPUIS); PSEUDO JÁMBLICO, 5, 19 DE FALCO; CALCIDIO, 38-39; FAVONIO EULOGIO, 4, 2-3; MARCIANO CAPELA VI 707; VII 731.

[105] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 3, 18 DE FALCO; TEÓN DE ESMIRNA, 18.

[106] La Deidad primitiva de los neoplatónicos estaba tan alejada de la realidad de los mortales que la mente humana no podía siquiera empezar a comprenderla. Los neoplatónicos consideraban que no se le podía aplicar apelativos ni atributos, porque implicarían limitación. Enseñaban que la Deidad estaba «por encima del ser» y «por encima del bien». Por ello, una denominación generalizada era el Uno. La asociación del Uno con la mónada no es original de los neoplatónicos, sino que es frecuente encontrarla en los escritos neopitagóricos, los cuales, a su

vez, es probable que estén influenciados por los estoicos. Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 100; PSEUDO JÁMBLICO, 3, 6 DE FALCO; CALCIDIO, 39.

107 Macrobio trata de demostrar ahora que la mónada guarda relación con cada una de las tres hipóstasis neoplatónicas, en la medida en que cada una de ellas posee la unidad. Aquí, el *summus deus* se confunde con la primera hipóstasis, el Uno. Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 20-21 HILLER = I 4, 32-33 DUPUIS; PSEUDO JÁMBLICO, 3, 2-3 DE FALCO; CALCIDIO, 39. La tradición que sigue Macrobio está influenciada por el pitagorismo, que asimilaba la mónada al dios responsable de la unidad del universo, y la díada a la materia múltiple; cf. CALCIDIO, 295, *Numenius... ait Pythagoram deum quidem singularitatis nomine niminasse, silvam vero duitatis*; PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 59. La mónada es asimilada a Júpiter por MARCIANO CAPELA, VII 731 y FAVONIO EULOGIO, 6, 1.

108 Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 6 DE FALCO.

109 Según la doctrina neopitagórica, la mónada, que engendra todos los números, tal como Dios es la fuente de toda la creación, representa el intelecto, que por ser único contiene en sí la multiplicidad de las cosas inteligibles; cf. PLOTINO, *Enéadas* V 1, 7, 27-28; 3, 11, 1-30; *passim*. La asociación de la mónada con el *Noûs* figura en PSEUDO JÁMBLICO, 3, 21 DE FALCO. Cf. D'OOGE, *op. cit.* (1926), pág. 96; W. R. INGE, *Philosophy of Plotinus*, I, Londres, 1923, págs. 84-85.

110 La siguiente emanación neoplatónica tras la mente es el alma. Puesto que esta tercera hipóstasis es aún espiritual, y está alejada del reino material, se identifica aún con la mónada, pues los neoplatónicos, como los neopitagóricos, enseñan que la díada representa el reino material del cambio y la corrupción; cf. TEÓN DE ESMIRNA, 100; PSEUDO JÁMBLICO, 8 DE FALCO; CALCIDIO, 295; INGE, *op. cit.* (1923), págs. 83-84; TH. WHITTAKER, *The Neo-Platonists*, Cambridge, 1918[2], págs. 53-54.

111 Dado que el siete «ni engendra ni es engendrado» y la mónada «no conoce ni principio ni fin», la combinación de ambos resulta apropiada; cf. PSEUDO JÁMBLICO, n 72 DE FALCO. Cada número de la década pitagórica tiene muchos epítetos; para una lista exhaustiva, véase FOCIO, *Codex* 187. Cf. asimismo D'OOGE, *op. cit.* (1926), págs. 104-107.

112 La década abarca todos los números; cf. TEÓN DE ESMIRNA 106; PSEUDO JÁMBLICO, *Theol.*, p. 80 De Falco; ANATOLIO 29; cf. asimismo D'OOGE, *op. cit.* (1926), págs. 99 y 219; G. BORGHORST, *De Anatolii fontibus*, Berlín, 1905, cap. V.

113 El siete es doblemente asimilado a Palas, como gran diosa virgen y como diosa de un solo padre, pues, según el mito, Palas Atenea surgió, completamente armada, de la cabeza de Zeus, que Hefesto había hendido de un hachazo (HESÍODO, *Teogonía* 924). El número siete es «virgen», porque, como factor, no engendra ningún número incluido dentro de la década, esto es, inferior al diez; y tiene un solo padre, pues, como número primo, no resulta del producto de dos números, sino del producto de sí mismo por la mónada (asimilada a Zeus). Esta asimilación es muy frecuente en los textos aritmológicos; cf. VARRÓN *apud* GELIO III 10, 1; 6-7; 12; NICÓMACO *apud* FOCIO, *Codex* 187, 144b; PLUTARCO, *Isis y Osiris* 10, 354F; TEÓN DE ESMIRNA, 103 HILLER = II, 46, 168-169 DUPUIS; PSEUDO JÁMBLICO, 71, 4-5 DE FALCO; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 99-100; *Leg. alleg.* I 15; ANATOLIO, 35; FAVONIO EULOGIO, 13, 1 y 10; CALCIDIO, 36; MARCIANO CAPELA, VII 738; JUAN LIDO, *Sobre los meses* II 12 y III 9; D'OOGE, *op. cit.* (1926), pág. 106. Según ESTOBEO I 1, 10, fue Pitágoras quien llamó al siete «Atenea».

114 Tales números recibieron el calificativo de *perfectus* o *téleios* y fueron objeto de una veneración especial. El seis es el primer número perfecto (6 = 3 + 2 +1); el siguiente es el veintiocho (28 = 14 + 7 + 4 + 2 + 1). Sobre la perfección aritmética del seis, cf. FILÓN, *Decálogo 29; Creación del mundo* 13; 89; *Leg. alleg.* I 3; TEÓN DE ESMIRNA, 102 HILLER = II 45, 168-169 DUPUIS; NICÓMACO, *Introducción a la aritmética* I 16, 2; PSEUDO JÁMBLICO, 42, 48 DE FALCO; CALCIDIO, 38; FAVONIO EULOGIO, 10, 1; MARCIANO CAPELA, VII 736; 753; BOECIO, *Aritm.* I 19, 9; cf. asimismo HEATH, *op. cit.* (1921), págs. 74-75; D'OOGE, *op. cit.* (1926), pág. 209.

115 El seis, como factor en el número de días que marca el término más temprano de la gestación, recibió el epíteto de *zoogonetike* («*procreador*»), Sobre este uso del seis como factor, cf. PSEUDO JÁMBLICO, 51-52 DE FALCO; idéntico argumento a favor del seis se lee, aunque menos desarrollado, en FAVONIO EULOGIO, 16, 4-5. El número siete es igualmente procreador, pues siete es el número de meses en la gestación más temprana; cf.

PSEUDO JÁMBLICO, 55 DE FALCO; FOCIO, *Codex* 187. En cambio, al ser el ocho un número infortunado, existía la superstición (todavía recogida en los escritos hipocráticos) de que el niño nacido en el mes octavo (en vez del séptimo o el noveno) estaba condenado a muerte; cf. FOCIO, *Codex* 187; PSEUDO JÁMBLICO, 74 DE FALCO; AECIO, *Opiniones* V 18 (págs. 427-429 DIELS).

116 Cf. PSEUDO HIPÓCRATES, *Carnes* 19; *Naturaleza del niño* I 401 KÜHN.

117 Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 64 DE FALCO.

118 Dado que la mónada es el principio original de los números, no puede ser un número, tal como el punto es el comienzo de una línea, pero no es una línea; cf. FAVONIO EULOGIO, 4, 1: *Sed numerus est quantitas congregabilis, a duobus initium sumens*. NICÓMACO (II 6, 3), en cambio, pertenecía a un grupo que no consideraba el dos como número, y por tanto, el tres era para él el primer número. Cf. HEATH, *op. cit*. (1921), págs. 69-71.

119 Por *corpus intelligibilis* se entiende un cuerpo matemático.

120 La mónada, que los pitagóricos hacen derivar de *ménein*, «permanecer» (cf. TEÓN DE ESMIRNA, 19; PSEUDO JÁMBLICO, 1 DE FALCO), remite a lo inmutable y lo imperecedero —el uno, la mente y el alma—, y remite asimismo a la esfera celeste, la cual, según Macrobio (cf., *infra*, I 17), participa de la divinidad del Alma. La esfera celeste, también llamada esfera fija o inamovible porque, en la representación geocéntrica del cosmos, las estrellas parecen estar fijas en ella (y con ella ejecutan una revolución completa en un día), es identificada con la mónada, porque es inmutable. La díada, en cambio, al ser el primer incremento de la mónada indivisible, representa materia, cambio y corrupción (epítetos que le aplican los pitagóricos; cf. PSEUDO JÁMBLICO, 8; FOCIO, *Codex* 187). Remite a la realidad corpórea, comprendiéndolo todo bajo la esfera celeste. En la medida en que la esfera de los siete planetas gira en sentido contrario al de la esfera celeste (otra razón para asociar la díada con las esferas subyacentes), los siete planetas fueron llamados «errantes».

121 Se distinguen en el cielo las siguientes zonas: ártica, templada septentrional, tórrida, templada meridional y antártica; cf., *infra*, II 7, 1-6; PSEUDO JÁMBLICO, 32 DE FALCO; MARCIANO CAPELA, VII 735.

122 La doctrina platónica de la realidad de las ideas; cf. *República* V 478E-X 488A, X 596A-598C; *Fedón* 76D-E, 102A-B; PLOTINO, *Enéadas* III 2, 1; III 6, 7.

123 Cf., *infra*, I 14, 8-10; PLOTINO, *Enéadas* III 9, 1; PORFIRIO, *Sentencias* 38.

124 Para decribir la virtud del cinco, Macrobio recurre primero a la tesis platónica de que sólo el mundo inteligible existe verdaderamente, en tanto que el mundo sensible no es más que una existencia aparente; y luego, a la tesis neoplatónica de las tres hipóstasis que conforman el mundo inteligible: el Dios supremo (esto es, el Uno), el intelecto y el alma (a las cuales alude *infra* en §§ 8-9, así como en I 2, 13-16; I 14, 6-8; I 17, 12-13).

125 Macrobio trata por extenso (§§ 21-44) las capacidades que los números tres y cuatro poseen en común: capacidad de producir respectivamente la primera superficie impar y la primera superficie par (§ 22); *vis vinculorum* (§§ 23-24); capacidad de producir cuerpos, tanto inteligibles como sensibles (§§ 35-41); papel en la producción de la armonía del alma (§§ 42-44).

126 Se trata de *Timeo* 31b-32b, pasaje que inspira los §§ 23-34 y del cual Macrobio ofrece una traducción abreviada en los §§ 29-31.

127 La misma idea en FAVONIO EULOGIO, 7, 1 y 8, 1. Cf. D'OOGE, *op. cit*. (1926), pág. 272.

128 *Timeo* 32c.

129 Idéntica doctrina se atestigua en Nemesio de Émesa, en su tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, cap. 5, pero posiblemente fue formulada por Posidonio en su comentario al *Timeo*, y retomada luego por Porfirio en su comentario al mismo tratado platónico, fuente ésta última de Macrobio.

130 Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 97; PSEUDO JÁMBLICO, 67; CALCIDIO, 22 y 318; MARCIANO CAPELA, VII 738.

131 *Timeo* 31b-32b.

132 Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 67 DE FALCO; CALCIDIO, 21.

133 *Sueño* 5, 2.

134 CICERÓN, *República* VI 18 = *Sueño* 5, 2 = MACROBIO, *Comentario* II 1, 3.

135 Cf. *Com*. I 5, 7; II 2, 4-7; cf., asimismo, FILÓN, *Sobre la creación del mundo* 49.

[136] FILÓN DE ALEJANDRÍA (*Creación del mundo* 102) utiliza las tres dimensiones y los cuatro límites del cuerpo como prueba de que el siete es el número «madurador» (*telesphóros*).

[137] K. MRAS (*op. cit.* [1933], pág. 243), pone en relación los nombres de Necesidad, Armonía y Obediencia, que Macrobio atribuye a los tres intervalos que separan los elementos, con un pasaje de Pseudo-Jámblico (67, 2 s. De Falco).

[138] *Ilíada* VII 99. Es el reproche que Menelao profiere contra los griegos que rehúsan el combate singular con Héctor. A. Setaioli («L'esegesi omerica nel commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*», *Studi Italiani di Filologia Classica* 38 [1966], 175-176) advierte que la cita había sido aprovechada desde los filósofos presocráticos, como JENÓFANES (*Frag.* 21 B 27 y sobre todo 33), quien, sin embargo, la interpreta en un sentido diferente a Macrobio.

[139] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 67 DE FALCO.

[140] Esto es, planos y sólidos (o matemáticos y físicos); cf. *supra* § 35.

[141] *Carmina aurea* 47. La tétrada sagrada de los pitagóricos se representaba por medio de puntos dispuestos en un triángulo equilátero. Dado que la suma de los cuatro primeros integrantes de la década sagrada equivale a diez 1 + 2 + 3 + 4 = 10), la tétrada se identificó con la década y fue calificada como perfecta. Se convirtió en el símbolo de los elementos numéricos, que a su vez fueron vistos por los pitagóricos como los elementos de todas las cosas. Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 94 HILLER = II 38, 154-155 DUPUIS; SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* IV 2; VII 94-95; JÁMBLICO, *Vida pitagórica* 150; 162; PSEUDO JÁMBLICO, 22, 21-22 DE FALCO; PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 20; ESTOBEO, *Églogas* I 10, 12; PROCLO, *Timeo* II 53, 5-6 Diehl; AECIO I 3, 8; léase F. M. CORNFORD, «Mysticism and Science in Pythagorean Tradition», *Classical Quarterly* 17 (1923), 1. El concepto de tétrada se extendió a diversas organizaciones cuatripartitas. Así, los pitagóricos organizan el alma en una tétrada de facultades cognitivas que confieren al hombre su cualidad de ser razonable: «Tambien nuestra alma está constituida por la tétrada. En efecto, hay en ella inteligencia, ciencia, opinión y sensación; de la tétrada proceden el arte y la ciencia, y gracias a ella somos seres racionales» (AECIO, *Asertos* I 3, 8); cf. TEÓN DE ESMIRNA, 98-99 HILLER = II, 38, 160-163 DUPUIS; P. KUCHARSKI, *Etude sur la doctrine pythagoricienne de la tétrada*, París, 1952, págs. 40-41. Además, el alma está hecha de acordes musicales, los cuales se apoyan en la tétrada (cf. *infra* § 43). Porfirio (*Pitágoras* 20), al justificar la fórmula de los pitagóricos, presenta la *tetraktýs* como uno de sus secretos «que se extiende a muchos de los logros de la naturaleza».

[142] Se reconoce la tripartición platónica del alma; cf. *República* IV 436a-b; IX 580d-e; PSEUDO JÁMBLICO, 71, 18-19 DE FALCO.

[143] Concepción pitagórica; cf., *infra*, I 14, 19.

[144] Cf. *infra* II 1, 14. Se atribuye a Pitágoras el descubrimiento de las proporciones numéricas de los acordes musicales fundamentales (cf. *infra* II 1, 8-25).

[145] Macrobio marca el punto culminante de una tendencia (que persistirá durante al menos un milenio) entre los comentaristas y admiradores de Virgilio, quienes aprecian más al poeta por su erudición que por su exquisita poesía, y escudriñan significados simbólicos y oraculares ocultos en sus versos, considerándolo infalible y omnisciente. Cf. S. T. COLLINS, *The Interpretation of Virgil with special reference to Macrobius*, Oxford, 1909, pág. 14.

[146] VIRGILIO, *Eneida* I 94, tomado de HOMERO, *Odisea* V 306. PSEUDO JÁMBLICO (26, 14 DE FALCO) cita el verso homérico para atestiguar las virtudes del tres y del cuatro. La fuente aritmológica de Macrobio debía igualmente citar a Homero, pero Macrobio lo sustituye por Virgilio, para adaptarlo a su propio objetivo.

[147] El siete es el número que mayor atención recibe por parte de Macrobio, tal como ocurre en los tratados de aritmología. Este tratamiento más amplio responde a la importancia del siete como número que marca los cuartos lunares, que, de acuerdo con una superstición muy difundida en la Antigüedad, se suponía que controlaban la menstruación, la gestación y los períodos críticos de las enfermedades; cf. W. H. STAHL, «Moon Madness», *Annals of Medical History* 9 (1937), 250-254 y 260-261. Sobre el siete, léase W. H. ROSCHER, *Hebdomadenlehren der griechischen Philosophie und Ärzte*, Leipzig, 1906; *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl*, Paderbom, 1913; FR. BOLL, «Hebdomas», *RE* VII, col. 2547-78.

[148] Esta falsa etimología que pone en relación los vocablos *heptás* («siete») y *septós/semnós* («venerable,

santo»), atribuida al propio Pitágoras, tuvo éxito entre los pitagóricos; cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 147; NICÓMACO, *apud* FOCIO, *Codex* 187, 144b; PSEUDO JÁMBLICO, 57, 14 DE FALCO.

149 *Timeo* 35b-c; cf. TEÓN DE ESMIRNA, 103.

150 Macrobio describe aquí muy claramente el esquema o diagrama llamado *lambda*, utilizado por los comentaristas del *Timeo*, aunque probablemente no lo usó Platón. PLUTARCO (*Sobre la creación del alma* 29, 1027D) afirma que Crántor, el primer comentarista del *Timeo* (s. IV a. C.) usó este diagrama. Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 95; CALCIDIO, 33.

151 La observación, según la cual, el siete gobierna el número de los planetas es un tema obligado en los aritmólogos; cf. VARRÓN, *apud* GELIO, III, 10, 2; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 113; *Alegoría de las leyes* I 8; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Misceláneas* VI 16, 143, 1; PSEUDO JÁMBLICO, 55, 9 DE FALCO; CALCIDIO, 37; FAVONIO EULOGIO, 12, 2; MARCIANO CAPELA, VII 738; PROCLO, *Timeo* II p. 266, 8 DIEHL; JUAN LIDO, *Sobre los meses* II 10.

152 ISIDORO DE SEVILLA (III 34) atribuye este diseño al movimiento en sentido contrario de los planetas, y añade que si no retardaran así la velocidad de la esfera celeste, el universo se colapsaría.

153 Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 103; PSEUDO JÁMBLICO, 60; GÉMINO, I 30.

154 Cf. CLEOMEDES, II 113-114; MARCIANO CAPELA, VIII 865. Macrobio distingue aquí la revolución sideral de la Luna (tiempo que media entre dos pasos de la Luna por un mismo punto de su órbita) de la revolución sinódica o lunación (período de tiempo entre dos conjunciones consecutivas de la Luna con el Sol). La duración de estas dos revoluciones, según los conocimientos modernos, son respectivamente 27 días, 7 horas, 43 minutos y 11,5 segundos, y 29 días, 12 horas, 44 minutos y 2,9 segundos.

155 Se trata de la revolución sideral. Hiparco fue quien primero estimó su duración en 27 días y 1/3; cf. GÉMINO, I 30; PLINIO, II 44; TEÓN DE ESMIRNA, 136 HILLER = III 12, 222-223 DUPUIS; CALCIDIO, 70. Con menor precisión, VITRUVIO (IX 1, 5) estima una duración de 27 días y 1 hora; AULO GELIO (I 20, 6), de 27 días; y MARCIANO CAPELA (VIII 865), de 27 días y 2/3. En algunos textos, por razones aritmológicas, la duración de la revolución sideral es redondeada en 28 días (número múltiplo de 7); así, por ejemplo, Aristides (¿Aristarco?) de Samos *apud* GELIO, III 10, 6, o el propio Macrobio (cf. §§ 49 y 52; *infra* I 19, 5).

156 Cf. CLEOMEDES, II 113; MARCIANO CAPELA, VIII 848 y 865. En realidad, la Tierra describe una órbita elíptica, cuyo centro ocupa el Sol; en primavera y verano, la Tierra está en la parte de la elipse más alejada del Sol (produciéndose el afelio el 1 de julio); entonces tiene, al mismo tiempo, más distancia que recorrer para un mismo desplazamiento angular de 30.°, y, debido a que está menos cerca del Sol, una velocidad menor (ley de Kepler). Trasladado esto al sistema geocéntrico de los antiguos, parece que el Sol, en su desplazamiento aparente por el zodíaco, ralentiza su velocidad de translación y se demora en los signos que corresponden a la primavera y el verano, especialmente en Géminis, donde se demora hasta 32 días; cf. CLEOMEDES, I 6, 4, 54 ZIEGLER; GÉMINO, I 31-41; CENSORINO, 22, 4; MARCIANO CAPELA, VIII 848). Por tanto, es posible que se produzcan dos lunas nuevas mientras el Sol está en este signo. En cambio, contrariamente a lo que afirma Macrobio (*altitudine signi morante*), el fenómeno nada tiene que ver con la altura del signo, sea sobre el horizonte, sea en declinación (latitud) celeste. El error se produce porque Macrobio se toma en serio la metáfora, frecuente en los textos astronómicos, que describe la ascensión de los planetas en el cielo como una cuesta fatigosa; cf. VITRUVIO, IX 1, 5 y 15.

157 El segundo número llamado perfecto (el primero es el seis; cf. *supra* I 6, 12 y nota). Cf. NICÓMACO, I 16, 2; PSEUDO JÁMBLICO, 59 DE FALCO.

158 Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 19 DE FALCO. La eclíptica, en el sistema geocéntrico antiguo, corresponde al plano de la órbita solar (en el sistema heliocéntrico, al plano de la órbita terrestre). El zodíaco es la zona o faja de la esfera celeste que recorren, en su movimiento aparente, la Luna y los planetas; su línea mediana es la eclíptica, y su anchura la estimaban —arbitrariamente— los antiguos en 12° (según consideraciones astrológicas); cf. GÉMINO, V 51-53; PLINIO, II 66; MARCIANO CAPELA, VIII 834. El curso aparente de la Luna tiene un promedio de inclinación de 5° 9’ con respecto al plano de la eclíptica; esto es, en una zona de 10° 18’ de anchura total, que coincide sólo aproximadamente con la supuesta anchura del zodíaco. No obstante, los antiguos, como Macrobio, redondean generalmente su movimiento en latitud en 12° (cf. CLEOMEDES, II 5, 6, 206 ZIEGLER; MANILIO, I 682;

PLINIO II 66; CALCIDIO, 70; MARCIANO CAPELA, VIII 867-869), salvo Hiparco que redondea en 10° (cf. TEÓN DE ESMIRNA, 194 HILLER = III 38, 312-314 DUPUIS; CALCIDIO, 88). Por tanto, la Luna, en cada revolución, corta a la eclíptica dos veces en los puntos conocidos como nudos lunares.

[159] De hecho, se puede decir que una fase lunar dura exactamente siete días, puesto que la duración de una lunación completa es de 29 días, 12 horas, 44 minutos y 2,9 segundos. La Antigüedad, por tanto, se había aproximado bastante en sus cálculos: CENSORINO (22, 5) y MARCIANO CAPELA (VIII 865) dan una cifra de 29 días y medio. La duración de 28 días, adoptada por la creencia popular y documentada en algunos astrónomos (BEROSO, *apud* VITRUVIO, IX 2, 2; ARÍSTIDES (¿ARISTARCO?) DE SAMOS *apud* GELIO, III 10, 6) es errónea, pero les permite a los aritmológicos poner en relación las fases de la Luna con el número 7, con 4 fases de 7 días cada una; cf. VARRÓN, *apud* GELIO, III 10, 6; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Alegoría de las leyes* I 8; *Creación del mundo* 101; TEÓN DE ESMIRNA, 103 HILLER = II 6, 170-171 DUPUIS; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Misceláneas* VI 16, 143; PSEUDO JÁMBLICO, 59-60 DE FALCO; PROCLO, *Rep.* II 190, 30-31 KROLL. La mayoría de las veces, no obstante, los aritmólogos prefieren descubrir el 7 en el número de estados sucesivos de la Luna (lo cual no distorsiona la realidad astronómica), como hace el propio Macrobio en § 55.

[160] La idea de que la Luna en el transcurso de una lunación pasa por siete fases es una observación propia de aritmólogos, sin verdadero interés astronómico; cf. PSEUDO JÁMBLICO, 60, 2-6 DE FALCO; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, VI 16, 143; FAVONIO EULOGIO, 8; CALCIDIO, 37; MARCIANO CAPELA, VII 738.

[161] Cf. VARRÓN *apud* GELIO, III 10, 4; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 116; TEÓN DE ESMIRNA, 104 HILLER = II 46, 170-171 DUPUIS. Macrobio emplea aquí impropiamente el término «trópico» (que expresa el cambio de sentido en la dirección del Sol en los solsticios) en lugar de «equinoccio» (donde el Sol no cambia de sentido).

[162] Sobre la división en cuatro fase de los ciclos de año, del mes y del día, conforme a los cuatro elementos, léase PORFIRIO, *Introducción a la obra de Claudio Ptolomeo «Sobre la acción de los astros»*, cap. I; ORIBASIO, *Compendio de medicina* IX 3; JUAN LIDO, II 9.

[163] Este parágrafo es casi una traducción de PSEUDO JÁMBLICO, 60, 6-7 DE FALCO.

[164] En los tratados de aritmología, es habitual que, tal como aquí hace Macrobio (§§ 62-81), tras discutir el papel astronómico del siete, se inserten capítulos sobre las edades de la vida y las partes del cuerpo humano. Cf. VARRÓN *apud* GELIO, III 10, 7-15; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 103-105 y 117-125; TEÓN DE ESMIRNA, 104 HILLER = II 46, 170-171 DUPUIS; CENSORINO, 7 y 14; PSEUDO JÁMBLICO, 62-68 DE FALCO (el texto más cercano al de Macrobio); CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Misceláneas* VI 16, 143-144; CALCIDIO, 37; FAVONIO EULOGIO, 12, 6-7 y 14, 1-2; MARCIANO CAPELA, VII 739. Los autores clásicos suelen atribuir el descubrimiento de la importancia del número siete en los climaterios de la vida humana a los caldeos, esto es, a los astrólogos. La idea es ya familiar al pensamiento griego: Solón compuso un célebre poema sobre el tema, que citan FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 104 y CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Misceláneas* VI 144, y que parafrasea CENSORINO, *Sobre el día del nacimiento* 14); cf. asimismo ARISTÓTELES, *Creación de los animales* IV 10, 777B; *Política* VII 16, 1335b32 y 17, 1336b37; PSEUDO GALENO, IX 908 KÜHN; SÉNECA, *Sobre los beneficios* VII 1, 5; PLINIO, XI 22, 69; 43, 120 (la vida de los animales también está sujeta al número siete).

[165] Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 124; PSEUDO JÁMBLICO, 61, 2-3 DE FALCO.

[166] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 61, 6-7 DE FALCO.

[167] Cf. VARRÓN, *apud* GELIO, III 10, 7; PSEUDO JÁMBLICO, 61, 13 DE FALCO. La comparación con el huevo figura en HIPÓCRATES (*Sobre la naturaleza del niño* I 386 KÜHN) y en Aristóteles (*Reproducción de los animales* III 8, 758b6).

[168] PSEUDO HIPÓCRATES, *Sobre la naturaleza del niño* I 386 KÜHN.

[169] Este parágrafo se corresponde muy de cerca con el texto de PSEUDO JÁMBLICO, 61-62 DE FALCO; cf. asimismo FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 124. FAVONIO EULOGIO, 14, atribuye a Hipócrates la idea de que el esperma, una vez en el útero, se transforma en sangre el séptimo día.

[170] Estratón de Lámpsaco, filósofo aristotélico, discípulo de Teofrasto, dirigió el Liceo desde 287 hasta 269 a. C. Sus libros abarcan todos los campos de la filosofía, destacando sobre todo en física y cosmología, lo que le granjeó el sobrenombre del *Physikós*. Diocles de Caristo, célebre médico del s. IV a. C., realizó una síntesis

entre la medicina hipocrática (el cuerpo considerado como organismo), la filosofía presocrática, en especial Empédocles (cuatro humores, importancia del corazón, el *pneûma*) y la filosofía ática, en especial Aristóteles (conceptos metodológicos y terminología).

[171] Textos paralelo (que incluye la comparación con la abeja) en PSEUDO JÁMBLICO, 62, 17 DE FALCO. PROCLO (*Rep*. II 33, 15-16 KROLL) atribuye a Orfeo y a los pitagóricos la idea de que, una vez en la matriz, el esperma emplea 35 días en adquirir figura y forma.

[172] Este parágrafo es una traducción de PSEUDO JÁMBLICO, 62-63 DE FALCO. Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 104; VARRÓN, *apud* GELIO, III 10, 7; PSEUDO GALENO, IX 908 KÜHN; FAVONIO EULOGIO, 9-10.

[173] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 64, 21 DE FALCO.

[174] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 64-65 DE FALCO.

[175] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 65 DE FALCO; HIPÓCRATES, *Sobre el feto de ocho meses* 9, 3; TEÓN DE ESMIRNA, 104 HILLER = II 46, 170-171 DUPUIS; CENSORINO, 7, 4; VARRÓN *apud* GELIO, III 10, 12; CALCIDIO, 37; FAVONIO EULOGIO, 9; MARCIANO CAPELA, VII 739.

[176] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 65 DE FALCO.

[177] *Ibidem*.

[178] *Ibidem*.

[179] *Ibidem*.

[180] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 65, 8-9 DE FALCO; TEÓN DE ESMIRNA, 104 HILLER = II 46, 170-171 DUPUIS; CENSORINO 7, 4; VARRÓN, *apud* GELIO, III 10, 12; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 103; 104 (citando a Solón); 105 (citando a Hipócrates); CALCIDIO, 37; FAVONIO EULOGIO, 9; MARCIANO CAPELA, VII 739.

[181] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 65 DE FALCO; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Alegoría de las leyes* I 10.

[182] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 65, 12 DE FALCO; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Alegoría de las leyes* I 14; *Creación del mundo* 126; JUAN LIDO, II 12; CALCIDIO, 37. Macrobio tiene en mente el alfabeto griego con sus siete signos vocálicos (*a ĕ ē i ŏ ō u*), pero se inscribe en la tradición de los gramáticos latinos, que suelen precisar que la lengua latina, aunque por escrito sólo distingue cinco vocales, conoce, no obstante, la diferencia entre breves y largas; cf. VELEYO LONGO, *Ortografía, Gramáticos Latinos* VII 47, 18; ÁUDAX, *Extractos de los libros de Escauro y Paladio, Gramáticos Latinos* VII 325, 18; CARISIO, *Gramáticos Latinos* I 7, 13; DIOMEDES, *Gramáticos Latinos* I 422, 9.

[183] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 65-66 DE FALCO; TEÓN DE ESMIRNA, 104 HILLER = II 46, 170-171 DUPUIS; CENSORINO, 7, 4; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Alegoría de las leyes* I 10; *Creación del mundo* 103; 104 (citando a Solón); 105 (citando a Hipócrates); CALCIDIO, 37; FAVONIO EULOGIO, 9; MARCIANO CAPELA, VII 739.

[184] El huérfano menor de edad se libera de la tutela de su tutor con la pubertad, fijada a los 14 años de edad, en los comienzos del imperio; la pubertad autoriza también el matrimonio. En cuanto a las mujeres, aunque con frecuencia se casaban impúberes, los jurisconsultos sólo las consideraban como *uxores* a partir de los 12 años de edad.

[185] Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 104 HILLER = II 46, 170-171 DUPUIS; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 103; 104 (citando a Solón); 105 (citando a Hipócrates); CALCIDIO 37; FAVONIO EULOGIO, 9; MARCIANO CAPELA, VII 739. PSEUDO JÁMBLICO (*Teol*., 65 DE FALCO) difiere, pues asigna la barba a los segundos siete años.

[186] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 66, 10 DE FALCO; TEÓN DE ESMIRNA, 104; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Alegoría de las leyes* I 10. En cambio, según CALCIDIO, 37, FAVONIO EULOGIO, 9 y MARCIANO CAPELA, VII 739, los cuartos siete años marcan el límite del crecimiento de la estatura.

[187] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 66, 10 DE FALCO; TEÓN DE ESMIRNA, 104.

[188] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 66, 14 DE FALCO; CALCIDIO, 37; MARCIANO CAPELA, VII 739. En cambio, para FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 103, 104 (citando a Solón); 105 (citando a Hipócrates), el apogeo de las fuerzas físicas se alcanza a los cuartos siete años.

[189] El ejemplo de los pugilistas sólo encuentra paralelo en PSEUDO JÁMBLICO, 66, 17 DE FALCO (aunque el ejemplo se aplica a los atletas en general).

[190] Este último detalle sólo encuentra paralelo en PSEUDO JÁMBLICO, 66, 18-19 DE FALCO.

[191] Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 103. Filón es el único que atribuye a la séptima *hebdomas* la *teleiōsis*.

[192] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 66-67 DE FALCO; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 103.

[193] Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 104 (citando a Solón); PSEUDO JÁMBLICO, 66, 22-23 DE FALCO. Un esquema popular, atribuido a Hipócrates, divide en siete etapas de siete años la vida humana (citado por FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 105): crío, niño, mozo, joven, adulto, hombre maduro, y anciano.

[194] Los siete órganos internos; cf. PSEUDO JÁMBLICO, 67, 18 DE FALCO; TEÓN DE ESMIRNA, 104 HILLER = II 46, 172-173 DUPUIS; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Alegoría de las leyes* I 12; ANATOLIO, 36; CALCIDIO, 37; MARCIANO CAPELA, VII 739; PROCLO, *Com. al Timeo* II, 266, 11, DIEHL.

[195] El *dissipum* es el duodeno, el *médium* o mesenterio es el íleon, y el *hira* representa el intestino grueso y el recto. PSEUDO JÁMBLICO (68, 4-5 DE FALCO) da la siguiente lista de siete miembros internos: garganta, esófago, estómago, duodeno, ileon, vejiga y recto. Sobre el conocimiento médico de Macrobio, cf. M. NEUBURGER, «Die Medizin im Macrobius und Theodoretus», *Janus* 28 (1924) 155-172 (aunque sólo estudia sus *Saturnalia*).

[196] No se puede vivir sin comer más allá de siete días; Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 68, 6-7 DE FALCO; HIPÓCRATES, I 442 KÜHN; VARRÓN *apud* GELIO, III 10, 15. En cambio, para PLINIO EL JOVEN, XI 283, un hombre joven puede resistir sin comer más de once días.

[197] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 68 DE FALCO. Filón de Alejandría (*Creación del mundo* 118) y MARCIANO CAPELA (VII 739) omiten las partes pudendas y en su lugar dividen el tronco en pecho y abdomen. Anatolio (§ 36) sustituye las partes pudendas por el cuello.

[198] Cf. PSEUDO JÁMBLICO, 68, 2-3 DE FALCO; TEÓN DE ESMIRNA, 104 HILLER = II 46, 172-173 DUPUIS; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 119; ANATOLIO, 36; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, VI 16, 144; CALCIDIO, 37; MARCIANO CAPELA, VII 739. FAVONIO EULOGIO (§ 8) también cita siete órganos sensoriales, pero cuenta un solo orificio de la nariz para el olfato, e incluye, para el sentido del tacto, todo el cuerpo.

[199] Los físicos antiguos, como Pitágoras, coinciden al considerar el siete como el número más importante a la hora de determinar los días críticos en las enfermedades; cf. PSEUDO JÁMBLICO, 68, 11-12 DE FALCO; TEÓN DE ESMIRNA, 104 HILLER = II 46, 170-171 DUPUIS; VARRÓN *apud* GELIO, III 10, 14; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 125; *Alegoría de las leyes* I 13; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, VI 16, 145; CENSORINO, 11, 6; 14, 9; ANATOLIO, 35; CALCIDIO, 37. Un extenso tratado sobre esta materia, atribuido a Galeno (IX 900-941 KÜHN), tuvo gran influencia en la medicina de la Edad Media; cf. ROSCHER, *op. cit.* (Leipzig, 1906), págs. 60-86; *ídem* (Paderborn, 1906), págs. 88-91.

[200] Cf. PLATÓN, *Timeo* 34a; PSEUDO JÁMBLICO, 55, 10-11 DE FALCO; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Creación del mundo* 122; ANATOLIO, 36; CALCIDIO, 121; MARCIANO CAPELA, VII 736; JUAN LIDO, II 12; BOECIO, *Aritm.* 2, 4, 6. A veces el movimiento rotatorio es omitido, pues se considera que el movimiento circular, eterno y perfecto está reservado a la divinidad; cf. PLATÓN, *Timeo* 43b; ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* II 2, 284b30-32; NICÓMACO, II 6, 4; PSEUDO JÁMBLICO, 47 DE FALCO; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Alegoria de las leyes* I 4 y 12; MACROBIO, *Saturnales* VII 9, 3-4.

[201] Citado *supra*, en I 5, 2.

[202] VIRGILIO, *Eneida* III 379-380.

[203] *Iíada* II 8-15; 23-33; 60-75. PLATÓN (*República* II 383a) cita el sueño engañoso de Agamenón como ejemplo de ficción poética falaz, siendo los dioses incapaces de mentir.

[204] SINESIO (§ VIII) y PROCLO (*Rep.* I 115 KROLL) defienden a Zeus con los mismos argumentos.

[205] VIRGILIO, *Eneida* III 84-191.

[206] VIRGILIO, *Eneida* III 94 (*Dardanidae duri*).

[207] Teucro, ancestro de la familia real de Troya, era originario, según distintas hipótesis, bien de Frigia, bien del Ática, o, como aquí, de Creta. En cuanto a Dárdano, yerno y sucesor de Teucro, según una tradición

procedía de Italia central. La interpretación de Macrobio es también la de Servio (*ad loc.*), quien también señala la equivocación de Eneas en su comentario a este pasaje.

[208] Las cirscunstancias de la muerte de Escipión el Joven siguen envueltas en el misterio. Una teoría echa la culpa a su viuda, Sempronia, y a su suegra, Cornelio, madre de los Gracos; cf. APIANO, *Guerras civiles* I 20.

[209] CICERÓN, *Sueño* 3, 1 = *República* VI 13.

[210] De hecho, Macrobio dedica más que «algunas palabras» a la *beatitas* reservada a los *conservatores patriae*, en concreto los §§ 3-12 del capítulo I 8. Sólo después, aborda, en el capítulo I 9, el comentario del «pasaje completo» que acaba de citar en I 8, 1.

[211] Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 2, 1-2.

[212] Estas virtudes propias de los filósofos se confunden con las que más adelante serán llamadas purificatorias (*purgatoriae*, § 8). Las cuatro clases de bondad, según Sócrates y Platón, son: prudencia, templanza, fortaleza y justicia. Se atestiguan ya en ESQUILO, *Siete contra Tebas* 610, y reciben un amplio tratamiento en los textos platónicos; cf. PLATÓN, *República* IV 427e; *Prot*. 330b; *Fedón* 69b. Doctrina común al platonismo y al estoicismo, los cuatro *genera virtutum* se convirtieron asimismo en un *tópos* retórico; de hecho, tanto la *Retórica a Herenio* (III 3) como CICERÓN, *La invención retórica* II 159-160, describen estas cuatro virtudes y sus especies en forma de *locus* oratorio. Más tarde fueron conocidas como las cuatro virtudes cardinales. San Ambrosio, al parecer, fue el primero en adaptar la clasificación platónica a la teología cristiana. Para la Iglesia Católica son las virtudes naturales, para distinguirlas de las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad). A veces, los dos grupos se combinan formando las siete virtudes.

[213] Cf. CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* I 42-43; *Tusculanas* III 36-37; PLOTINO, *Enéadas* I 2, 1; PORFIRIO, *Sentencias* 32, 2-3.

[214] PLOTINO, *Enéadas* I 2.

[215] VIRGILIO, *Eneida* VI 664.

[216] Cf. *Retórica a Herenio* III 3: «la justicia..., que a cada cosa otorga en derecho aquello que merece según sus méritos; CICERÓN, *Del supremo Bien y del supremo Mal* V 65; *Invención retórica* II 160: «la justicia, que... garantiza a cada uno lo que merece»; PORFIRIO, *Sentencias* 32, 2.

[217] Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 2, 3 y 10-11; PORFIRIO, *Sentencias* 32, 3.

[218] En §4.

[219] Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 2, 6; PORFIRIO, *Sentencias* 32, 4.

[220] JUVENAL, *Sátiras* X 360. Macrobio cita tres veces más a Juvenal: dos en el *Comentario* (I 9, 2 = JUV., XI 27; I 10, 12 = JUV., XIII 3) y una vez en las *Saturnales* (III 10, 2 = JUV., I 15).

[221] Cf., *supra*, I 2, 14. Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 2, 7; PORFIRIO, *Sentencias* 32, 6-7.

[222] Cf. PORFIRIO, *Sentencias* 22, 5.

[223] VIRGILIO, *Eneida* VI 733. Se trata de la clásica división cuatripartita de las pasiones o emociones irracionales —esto es, el placer (*voluptas gestiens*, gr. *hēdonḗ*), el dolor (*aegritudo*, gr. *lypḗ*), el deseo (*cupiditas* o *libido*, gr. *epithymía*) y el temor (*metus*, gr. *phóbos*); cf. PLATÓN, *Fedón* 83b, desarrollada por los estoicos (cf. CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* III 35; *Disp. Tusculanas* III 7 y 24-25; IV 11-14; A. A. LONG-D. N. SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, Cambrigde, 1987, § 65), pero probablemente se hizo tópica; cf. HORACIO, *Epístolas* I 6, 12: «que un hombre se alegre a lamente, ambicione o tema»; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés* II 139; SERVIO, II 103.

[224] No menos célebre es esta otra definición de «estado» debida igualmente a CICERÓN (*Rep*. I 25 [39]): «pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociado por un mismo derecho, que sirve a todos por igual».

[225] Cf., *infra*, I 21, 34: *animorum origo caelestis est sed lege temporalis hospitalitatis hic exulat*. La doctrina del origen celeste del alma, unánimemente compartida por todas las escuelas filosóficas en tiempos de Macrobio (excepción hecha de los epicúreos), remonta a los presocráticos. Heráclito, como el propio Macrobio testimonia (*Com*. I 14, 19 = *Frag*. 22 A 15 DIELS-KRANZ 1975[6]) consideraba que el alma era una chispa desprendida de la sustancia estelar. PLATÓN (*Timeo* 90a-b) desarrolló la idea de un parentesco del alma inteligente

con el cielo. Más tarde, los estoicos insisten en que el alma humana, compuesta de éter y de fuego, es una partícula de la sustancia divina que constituye los astros (*Frag*. I 504; II 633; II 773-774 DIELS-KRANZ 1975[6]; SÉNECA, *Epístolas morales* 66, 2; *Octavia* 5, 5).

226 «Conócete a ti mismo». JUVENAL, *Sátiras* XI 27 (ya citado en I 8,9).

227 Respuesta del óraculo a Creso; cf. JENOFONTE, *Ciropedia* VII 2, 20.

228 Cf. PORFIRIO, *Sentencias* 32, 8, y una cita suya en ESTOBEO, *Florilegio* 21, 26-28.

229 La máxima estaba grabada sobre el frontón del templo de Delfos; cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* IV 2, 24; PAUSANIAS, *Descripción de Grecia* X 24, 1. MACROBIO (*Sat*. I 6, 6) dice, sin embargo, que aparecía inscrita en la jamba de la puerta del templo. Este célebre apotegma se atribuye a diversos sabios de la Antigüedad (Sócrates, Tales de Mileto, Quilón, Bias). Macrobio interpreta el oráculo del dios de Delfos como una exhortación a la introspección catártica, por medio de la cual el alma toma conciencia de su origen celeste y de su esencia divina.

230 Adaptación de PERSIO, *Sátiras* I 7: *nec te quaesiveris extra*.

231 Tema propio de PLOTINO (*Enéadas* III 8, 5; IV 8, 8).

232 VIRGILIO, *Eneida* XII 952 (verso de clausura del poema).

233 VIRGILIO, *Eneida* VI 736-737. Cf. SERV., II 103-104.

234 De origen pitagórico (JÁMBLICO, *Vida pitagórica* 63), la metempsicosis fue adoptada por Platón, luego por los neoplatónicos. Más discutida, sin embargo, la idea de que el alma pueda reencarnarse en un cuerpo de animal, degradándiose a irracional, fue admitida por los pitagóricos, por Platón (*Rep*. X 618a; *Fedón* 81d-82b; *Fedro* 249b; *Tim*. 42c) y por PLOTINO (*Enéadas* III 4, 2; IV 3, 12 y 37-39). PORFIRIO, por su parte, en su comentario al mito de Circe (*apud* ESTOBEO, I 41, 60, 1046 WACHSMUTH) admite la metempsicosis animal, pero en el *Sobre el regreso del alma* la rechaza, según testimonio de AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* X 30; XII 27.

235 *Mavultque omnia perpeti*, posible reminiscencia de HORACIO, quien en *Odas* I 3, 25 califica a la raza humana como *audax omnia perpeti*.

236 HESÍODO, *Trabajos y días* 121-126. La traducción latina de Macrobio es bastante libre, pues Hesíodo no habla de jefes de estado, sino de hombres de la raza de oro, que, a su muerte, reciben el *ius regum* (*géras basilḗïon*) de convertirse en *daímones*, guardianes de los mortales. Este pasaje hesiódico gozó de una gran fortuna en la tradición platónica y neoplatónica siendo citado o parafraseado por numerosos autores; cf. PLATÓN, *Rep*. V 469a; *Crát*. 398a; PLUTARCO, *Isis y Osiris* 361B; *Sobre la desaparición de los oráculos* 417B; 431E; PROCLO, *Com. a la República* II 75, 18-19.

237 Cf. VIRGILIO, *Eneida* VI 640-641, *solemque suum, sua sidera norunt* (descripción de los Campos Elíseos). Macrobio abordará la cuestión de la localización de los Infiernos en I 11, 4-10.

238 VIRGILIO, *Eneida* VI 653-655.

239 Macrobio anticipa el largo desarrollo de los capítulos I 12, 2-3 y I 13; cf. PLOTINO, III 4, 6; PORFIRIO, *apud* ESTOBEO, II 388.

240 Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 6, 8; PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* I 30.

241 CICERÓN, *República* VI 14 = *Sueño* 3, 2.

242 La imagen de la virtud como una simiente enterrada en el alma humana, que la filosofía hace crecer, remonta, según testimonio de CICERÓN (*Del supr. bien y del supr. mal* IV 18), a Jenócrates y ARISTÓTELES (*Investigación sobre los animales* VIII 588a32-33; *Ética a Nicómaco* II 1 y 6). Los estoicos desarrollaron esta imagen en conexión con su teoría de los *spermatikoì lógoi;* cf. *Frag*. I 566; II 834; III 214 DIELS-KRANZ 1975[6]; MUSONIO, II, 8, 11 HENSE; CICERÓN, *Del supr. bien y del supr. mal* V 18 (*virtutum igniculi ac semina*); V 43; *Sobre la adivinación* I 3, 6; *Disp. Tusculanas* III 2; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Que todo hombre honrado es libre* 71; *Sobre el Génesis* 16, 1-6, 127; SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* 73, 16; 94, 29; 108, 8.

243 Cf., *supra*, I 8, 7.

244 Para la descripción de las virtudes políticas que practica tan bien Escipión Emiliano, cf. *supra* I 8, 3-8.

245 La imagen de la muerte como «vuelo» del alma fuera del cuerpo remonta a HOMERO (*Ilíada* XIX 454; XXII 362) y goza de gran fortuna en la tradición poética (cf. EURÍPIDES, *Electra* 177; *Orestes* 675; ARISTÓFANES,

Las aves 1445; *Las nubes* 319). Pero es, sobre todo, una imagen platónica; cf. PLATÓN, *Leyes* 905a; *Fedro* 246a; 248d; 249a; 256e, ligada a la del alma «alada» (*Fedón* 70a y 109e; *Timeo* 81d; *República* 469d). La imagen reaparece en Cicerón; cf. *Lelio* 14: *optimi cuiusque animus in morte facillime evolat tanquam e custodia vinclisque corporis*. Para la imagen de la prisión del cuerpo, cf., *infra*, nota I 10, 9. Los *vincla* se corresponden con los *desmoí* de PLATÓN, *Fedón* 67d.

[246] La idea de que «lo que llamamos vida es, en realidad, muerte» remonta a HERÁCLITO, *Frag*. 22 B 62 y 77 DIELS-KRANZ 1975[6] (*apud* PORFIRIO, *El antro de las ninfas de la «Odisea»* 10), y se lee en EURÍPIDES, *Frag*. 639 NAUCK (*apud* PLATÓN, *Gorgias* 493a); cf. CICERÓN, *Escauro* 5: *Platonis... liber de morte* (es decir, el *Fedón), in quo, ut opinor, Socrates... disputat hanc esse mortem quam nos vitam putaremus*. La imagen del cuerpo como tumba del alma sustenta esta idea; cf., *infra*, nota 249.

[247] Cf., *infra*, I 11.

[248] La idea de que el alma ha sido arrojada a una prisión en el cuerpo para expiar una culpa es una idea órfica (según PLATÓN, *Crátilo* 400c) y pitagórica (FILOLAO, *Frag*. 44 B 14); cf. PLATÓN, *Fedón* 62b. La imagen del cuerpo como prisión es frecuente en CICERÓN (*Disp. Tusculanas* I 74; I 118; II 48; *Lelio* 14; *Escauro* 5), y aparece tanto en textos literarios (VIRGILIO, *Eneida* VI 734; LUCANO, VI 721) como propiamente filosóficos (*Axíoco* 365e; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De la ebriedad (Gen 9,21)*. 101; *Sobre los sueños* 1, 139; SÉNECA, *Consolación a Polibio* IX 3; *Epístolas morales* XXVI 10; PLUTARCO, *Sobre el castigo ulterior divino* 554D; PLOTINO, *Eneadas* IV 8, 1, 30; PORFIRIO *apud* AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* XII 27, 10). Cf. P. COURCELLE, «Traditions platoniciennes et traditions chrétiennes du corps-prison», *Revue des Études Latines* 43 (1965) 406-442.

[249] La consideración del cuerpo como sepulcro del alma, sustentada por la paronimia *sôma/sêma* (cf., *infra*, I 11, 3), aparece en PLATÓN (*Gorgias* 493a y *Crátilo* 400c), a partir de una fuente probablemente pitagórica (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* III 3, 13, 2 la atribuye a Filolao). La imagen es frecuente en la tradición neoplatónica; cf. PLOTINO, *Enéadas* IV 8, 1, 31; PORFIRIO, *Vida de Plotino* 22, 45; SERVIO *Com. a Virgilio, Eneida* VI 703; etc.

[250] Se trata del Lete, la infernal fuente o río del Olvido, de donde bebían, según la tradición mitológica, las almas de los muertos para olvidar su anterior vida; cf. HESÍODO, *Teogonía* 227-228; VIRGILIO, *Eneida* VI 714-715; OVIDIO, *Pónticas* II 4, 23. En PLATÓN (*República* X 621a), sin embargo, las almas beben del Lete antes de reencarnarse en su nuevo cuerpo para olvidar lo que han visto en el más allá.

[251] Cf., *infra*, I 12, 8-11.

[252] El Flegetonte (o Piriflegetonte), como indica su nombre (de *phlegézein*, «estar en llamas»), era un río de fuego, que se une con el Cocito para formar el Aqueronte; cf. HOMERO, *Odisea* X 513; PLATÓN, *Fedón* 113b; 114a; LUCIANO, *Diálogo de los muertos* 20, 1; [VIRGILIO], *Mosquito* 272; VIRGILIO, *Eneida* VI 265; VI 550-551; OVIDIO, *Metamorfosis* V 554; XV 532; SÉNECA, *Fedra* 1227; ESTACIO, *Tebaida* VIII 30. En la Antigüedad, los cuatro ríos infernales eran objeto de dos interpretaciones diferentes: una racionalista, la de quienes consideran que el nombre de cada río simboliza una circunstancia en tomo a la muerte (ausencia de alegría, para el Aqueronte; el fuego de la pira, para el Flegetonte; lamentaciones fúnebres, para el Cocito; tristeza, para el Éstige); cf. APOLODORO DE ATENAS, *Frag*. 102 JACOBY = ESTOBEO, *Extractos* I 418, 9-420, 20; HERÁCLITO, *Cuestiones homéricas* 74, 2-5; SERVIO, *Com. a Virg., Eneida* VI 107, 132, 134, 154, 295, 324. Macrobio se adhiere, sin embargo, a la otra interpretación, la moralizante: cada río representa una pasión humana. PORFIRIO escribió un *Del Éstige*, citado *apud* ESTOBEO I 1012, pero no es la fuente de Macrobio, pues sigue un orden de los ríos y unas interpretaciones de los mismos diferentes.

[253] El Aqueronte —del gr. *áchos*, «dolor, pena», según la interpretación alegórica— es el río pantanoso que las almas deben cruzar en la barca de Caronte para acceder a los Infiernos; cf. HOMERO, *Odisea* X 513; CICERÓN, *Tusculanas* I 10, *travectio Acherontis*; VIRGILIO, *Eneida* VI 295-297.

[254] El Cocito, tributario del Aqueronte, es el río de los lamentos (de *kōkýein*, «lamentarse»); su corriente, de agua extremadamente helada, fluye paralela al Éstige; cf. HOMERO, *Odisea* X 514-515; PLATÓN, *Fedón* 113c; CICERÓN, *Tusculanas* I 10; VIRGILIO, *Geórgicas* III 38; *Eneida* IV 478-479; VI 295-297, 323; HORACIO, *Odas* II 14, 18; ESTACIO, *Tebaida* VIII 30; ESTOBEO, I 1012.

[255] El Éstige es un río que nace en Arcadia y luego se pierde bajo tierra. Según un pasaje interpolado de la *Teogonía* de HESÍODO (vv. 788-794), cuenta con diez brazos, uno de los cuales forma el Océano, los otros nueve rodean el círculo de la tierra. El Éstige también fluye nueve veces alrededor del Infierno en la descripción de VIRGILIO (*Eneida* VI 438-439); cf. PLATÓN, *Fedón* 113b-c; APULEYO, *Metamorfosis* VI 13-14; ESTOBEO, I 1012. Los antiguos hacían derivar su nombre de *stygnós* y *stygnázein*, que contienen la doble connotación de «odio» y de «tristeza», aunque Macrobio sólo retiene el primer sentido.

[256] La descripción macrobiana de los condenados infernales debe mucho a VIRGILIO, *Eneida* VI 595 ss. Pero Macrobio, además, da a los castigos infernales una interpretación alegórica, conforme a una rica tradición literaria que remonta a PLATÓN, *Gorgias* 493a, y que comparten todas las doctrinas sin distinción; cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De congressu eruditionis gratia (Gen 16,1-6)* 57; CICERÓN, *Tusculanas* I 36-49; LUCRECIO, III 978-1023; HORACIO, *Sátiras* I 1, 68-70; PLUTARCO, *Sobre el castigo ulterior divino* 554a; ESTOBEO, I 1022.

[257] VIRGILIO, *Eneida* VI 598. Se trata del gigante Ticio, fulminado por el rayo de Zeus (o, según otros, muerto por las flechas de Apolo y Ártemis) por haber intentado violar a Leto, y arrojado al Infierno, donde su higado, devorado por dos buitres, renace según las fases de la Luna; cf. HOMERO, *Odisea* XI 576-581; LUCRECIO, III 984-994; OVIDIO, *Metamorfosis* IV 457-458.

[258] VIRGILIO, *Eneida* VI 600.

[259] JUVENAL, *Sátiras* XIII 2-3.

[260] Se trata del suplicio de Tántalo, cuya descripción remonta a HOMERO, *Odisea* XI 582-592; cf. OVIDIO, *Metamorfosis* IV 458-459; SÉNECA, *Tiestes* 152-175. Según otra fuente, atestiguada por EURÍPIDES (*Orestes* 5-6) y seguida por LUCRECIO (III 980-983), el suplicio de Tántalo consistía en la amenaza de una roca suspendida sobre su cabeza. VIRGILIO, en *Eneida* VI 602-607, combina las dos tradiciones. Tántalo es el símbolo de la *cupido* en HORACIO, *Sátiras* I 1, 68-70; cf., asimismo, LUCIANO, *Timón* 18; APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* 171-172.

[261] VIRGILIO, *Eneida* VI 616-617. Ixíon, rey de los lapitas, que había intentado violar a Hera, fue atado por Zeus a una rueda en llamas; cf. PÍNDARO, *Píticas* II 25 ss.; ESQUILO, *Las Euménides* 441 y 718; SÓFOCLES, *Filoctetes* 676; VIRGILIO, *Geórgicas* IV 484; OVIDIO, *Metamorfosis* IV 461. Macrobio contamina aquí la interpretación alegórica de la rueda de Ixíon con la imagen tradicional de la *rota Fortunae*, la Fortuna caprichosa que gobierna los destinos humanos.

[262] VIRGILIO, *Eneida* VI 616. Descripción del castigo de Sísifo (cf. HOMERO, *Odisea* XI 593-600). En LUCRECIO, III 995-1002, Sísifo simboliza asimismo la ambición.

[263] Cf. CICERÓN, *Tusculanas* IV 35.

[264] Cf. CICERÓN, *Sobre los deberes* I 97; *Filípicas* I 34; SUETONIO, *Tiberio* 59; *Calígula* 30, 1; SÉNECA, *Sobre la ira* I 20, 4. Se trata de una célebre cita de la tragedia *Atreo* de Accio, *oderint dum metuant*, y solía repetirla con frecuencia Calígula. Se aplica a todo soberano autoritario y déspota.

[265] Desde Aristóteles, los *theologi* son los poetas de los primeros tiempos (Homero, Hesíodo, Orfeo, etc.) que trataron acerca de las genealogías divinas (cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* III 53).

[266] Anécdota de la espada de Damocles, que CICERÓN relata por extenso (*Tusculanas* V 61-62; cf. PLUTARCO, *Dión* 9). No se ve la relación con el tema que se está tratando, la localización de los Infiernos, y probablemente sea un vestigio de la fuente a la cual Macrobio debe sus citas latinas; cf. J. FLAMANT, *op. cit.* (1977), pág. 579.

[267] VIRGILIO, *Eneida* VI 743.

[268] Tras haber descrito la representación prefilosófica de los Infiernos por los mitógrafos, Macrobio pasa a las tesis de los filósofos, pitagóricos y platónicos. Aquí (§§ 11-12) se plantean dos problemas: a) identificar las tres escuelas «platónicas» cuyo pensamiento recoge Macrobio; b) identificar las fuentes del pasaje, si bien la más importante parece ser Numenio, cuya doctrina conoce Macrobio a través de Porfirio.

[269] La vida terrestre es la verdadera muerte; esta idea, grata a Platón, es anterior a él, como él mismo atestigua en el *Gorgias* 439a, donde atribuye la idea a EURÍPIDES (*Frag.* 639 NAUCK) y al pitagórico Filolao; en el *Crátilo*, en cambio, la atribuye a los órficos.

[270] El *Dis Pater* romano, dios del mundo subterráneo, fue asimilado al Plutón griego. El epíteto de «Rico» (*Dives* o *Dis*, gr. *Ploútōn*) hace alusión a la abundancia inagotable de los recursos de la tierra, tanto agrícolas como minerales (cf. CICERÓN, *Naturaleza de los dioses* II 66). Por ello, se representaba con frecuencia a Plutón con un cuerno de la abundancia. El epíteto *immitis* («cruel»), aplicado al dios infernal, se documenta en VIRGILIO, *Eneida* IV 492.

[271] Por ejemplo, VIRGILIO, *Geórgicas* IV 492.

[272] *Démas* es aquí identificado con *déma*, «cadena», y *sôma* con *sêma*, «prisión», pero no hay conexión etimológica entre los vocablos de cada par.

[273] Esta representación es de origen pitagórico; luego fue contaminada por la concepción aristotélica de las dos mitades del universo, una activa y otra pasiva, antes de pasar a los neopitagóricos y neoestoicos. Este primer grupo macrobiano de «platónicos» podría corresponderse con los medioplatónicos Albino y Ático.

[274] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y corrupción* I 6; *Sobre cielo* I 3; *Física* III 2-3, VIII 5 *et passim*.

[275] La idea de que la región entre la tierra y la Luna es cambiante y llena de corrupción y la región entre la Luna y la esfera celeste es inmutable y pura es aristotélica, pero mucho antes pitagórica; cf., *infra*, 1 21, 33-34; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la monarquía* I 1 y *Sobre los sueños* I 34; PLUTARCO, *Sobre el demon de Sócrates* 22; ESTOBEO, I 906; P. CAPELLA, *De Luna, tellis, lacteo orbe animarum sedibus*, Halle, 1917, págs. 8-10.

[276] Apelativo que PROCLO (292B DIEHL) atribuye a Orfeo, y Porfirio, según PROCLO (45D DIEHL; cf. 154A, 227D, 283B), a los egipcios. Los pitagóricos lo emplearon, según atestigua SIMPLICIO (*Comentario al 'Acerca del cielo' de Aristóteles* 229B).

[277] La idea de que la Luna está habitada, arraigada probablemente en las creencias populares, gozó de buena fortuna en el pensamiento griego. Los pitagóricos otorgaron una importancia particular a los supuestos habitantes de la Luna. Filolao (*Frag*. 44 A 20) afirmaba que sobre la Luna había plantas y animales más grandes que sobre la tierra. En la doctrina pitagórica, las Islas de los Bienaventurados no son sino el Sol y la Luna (*Frag*. 58 C 4), y tras la muerte, las almas purificadas vuelan a posarse sobre la Luna. Platón, en el mito del *Banquete* (190d), sitúa en la Luna a las esferas andróginas. Aristóteles conjeturaba la existencia en la Luna de una raza de seres vivos, propios de este medio específico hecho de fuego. Los habitantes de la Luna son también integrados en la tradición medio y neoplatónica. PLUTARCO (*Sobre la cara visible de la luna* 937D) conjetura la posibilidad de su existencia: la Luna está hecha de tierra, y la tierra es capaz de nutrir a los seres vivos. Según PROCLO (*Timeo* V, p. 307, 10-11), Platón (*Timeo* 42 d 4-5) afirmaba que el demiurgo «sembró» hombres sobre la Luna tal como sobre la tierra.

[278] Cf., *infra*, I 19, 10.

[279] Para este tópico literario, frecuente en la literatura clásica, cf. ARISTÓTELES, *Partes de los animales* IV 5; CICERÓN, *Adivinación* II 33, *Naturaleza de los dioses* II 50; HORACIO, *Sátiras* II 4, 30; PLINIO EL VIEJO, II 221, XI 149; PSEUDO JÁMBLICO, 60 DE FALCO; AULO GELIO, 20, 8.

[280] PROCLO (154A DIEHL) expone esta misma opinión en parecidos términos, pero la atribuye a los pitagóricos. Ahora bien, dado que el orden de planetas sobre el que se apoya la descripción es el caldeo, que no prevaleció hasta el s. II d. C., sólo podría hablarse de neopitagóricos. Por otra parte, en esta triple clasificación se encuentran integradas creencias generales atestiguadas en otros autores. Así, LUCANO (X 504-509) atribuye a Saturno la nieve (es decir, el agua asociada al frío), a Marte la tempestad y el rayo (el fuego), a Júpiter el aire en calma, a Mercurio el agua.

[281] Cf. PROCLO, 154A-B DIEHL.

[282] La opinión de esta tercera secta platónica, a la cual se adhiere Macrobio (*quorum sectae amicior est ratio*), es la de todos los neoplatónicos; cf. PLOTINO, *Enéadas* III 4, 6; IV 3, 17; PORFIRIO, *Sentencias* 29; PORFIRIO *apud* ESTOBEO, II 388; JÁMBLICO *apud* ESTOBEO, I 906; PROCLO, *República* II 129, 25-26 KROLL.

[283] Cf., *supra*, I 9, 10 e, *infra*, 1 12, 16. La misma idea en PLOTINO, *Enéadas* IV 3, 13.

[284] Cf. PLOTINO, *Enéadas* IV 3, 12 y 15; III 2, 4; I 8, 4.

[285] Las envolturas etéreas o *endýmata* (cf., *infra*, I 12, 13), con las que el alma se reviste durante su

descenso, son emanaciones de las diferentes esferas celestes, emanaciones sucesivamente aéreas, acuosas, terrestres, que sirven de intermediarias entre la pureza original e inmaterial del alma y su cuerpo pesado del mundo terrenal. Se trata de la doctrina del *óchēma* o «vehículo» pneumático del alma, doctrina grata a la gnosis hermética y a los neoplatónicos; cf. los *Oráculos Caldeos*, frag. 104; 120 DES PLACES; PLOTINO, *Enéadas* I 6, 7, 5-6; JÁMBLICO *apud* ESTOBEO, I 385 WACHSMUTH; SERVIO, *Com. a la Eneida* VI 714; PROCLO, *Timeo* III 297, 20-21; 234, 19-20 (refiriéndose a Porfirio).

286 La misma expresión se documenta en SINESIO DE CIRENE, *Tratado de los Sueños* 1297b.

287 Para los §§ 1-3 de este capítulo la fuente directa de Macrobio es *La gruta de las ninfas* de Porfirio, donde este autor interpreta alegóricamente la descripción homérica de la gruta de las ninfas en Ítaca (*Odisea* V 102-122) como un símbolo del cosmos concebido como lugar de destino de las almas. Macrobio contamina dos pasajes del mismo tratado de Porfirio, los §§ 21-23 y el § 28, referidos a dos textos homéricos distintos. En los §§ 21-23, Porfirio elucida el significado de las dos entradas de la gruta, orientadas por Homero una hacia el norte, la otra hacia el sur, y reservadas la primera a los hombres, la segunda a los dioses. Estas puertas simbolizarían a Cáncer y a Capricornio, por donde pasan las almas: por Cáncer para descender hacia la generación; por Capricornio, para volver a ascender hacia los dioses. Porfirio atribuye explícitamente esta doctrina a Numenio y a su discípulo Cronio (cf. NUMENIO, *Testimonios* 42-43 LEEMANS). En el § 28, en cambio, PORFIRIO habla de las puertas del Sol mencionadas en *Odisea* XXIV 12, para asimilarlas a Cáncer y Capricornio, límites tropicales del trayecto del Sol.

288 Afirmación errónea, ya corregida desde los comentaristas medievales. En realidad, el cruce se efectúa en Géminis y Sagitario. El error pertenece a la tradición neoplatónica, pues aparece ya en la fuente de Macrobio, PORFIRIO (*El antro de las ninfas* 28), y reaparece asimismo en PROCLO, *República* II 129 KROLL.

289 Porfirio (*El antro de las ninfas* 28) cita a HOMERO (*Odisea* XXIV 12) como el autor del nombre; cf. MACROBIO, *Saturnales* I 17, 63.

290 Cf. PORFIRIO, *El antro de las ninfas* 20 y 22.

291 Para la idea pitagórica de que la Vía Láctea es la sede de las almas, cf. PORFIRIO, *El antro de las ninfas* 28; PROCLO, II 129 KROLL; HERACLIDES PÓNTICO *apud* ESTOBEO, I 906.

292 CICERÓN, *República* VI 13 = *Sueño* 3, 1; cf. asimismo *Com.* I 4, 5 y, para la descripción astronómica de la Vía Láctea, I 15, 1-7. Manilio, quizás influido por Cicerón, hace de la Vía Láctea el paraíso de las almas beneméritas. La concepción de la Vía Láctea como lugar original de donde descienden las almas es atribuida a Pitágoras por PORFIRIO (*El antro de las ninfas* 28) y PROCLO (*Rep.* II 130, 2), y a Heraclides del Ponto por Jámblico (*apud* ESTOBEO, I 378, 12 WACHSMUTH).

293 Se sacrifica a los Manes durante los *Parentalia*, que se celebraban del 13 al 21 de febrero.

294 Probablemente porque Acuario es el domicilio nocturno de Saturno, el planeta más funesto; cf., *infra*, I 21, 26; SUETONIO, *Domiciano* 16, 1; PTOLOMEO, *Tetrabiblos* I 17, 38.

295 Cf., *infra*, I 14, 8. Con la sola excepción de atomistas y epicúreos, la forma esférica se asimila a la perfección divina o espiritual en el imaginario filosófico griego, en particular en Platón (*v. gr. Timeo* 33b-34a; *Política* 269d; *Leyes* 898a-b) y sus seguidores (APULEYO, *Sobre Platón y su doctrina* I 8, 198), y en los estoicos (cf. CICERÓN, *Naturaleza de los dioses* I 18; II 47; SÉNECA, *Apocolocynthōsis* 8, 1; *Epístolas morales a Lucilio* 113, 22).

296 Para las relaciones entre punto/mónada y línea/díada, cf. *Com.* I 5, 11; 6, 35; II 2, 5.

297 Cf. *Timeo* 35a; cf. PLOTINO, *Enéadas* I 1,8, 11-12; PORFIRIO, *Sentencias* 5.

298 *Fedón* 79c; para el tema de la ebriedad y la intoxicación del alma por la materia, cf. asimismo BOECIO, *Consolación* III, *pr.* 2, 45.

299 Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 6, 5; IV 8, 1; SILESIO, 5.

300 En realidad, la constelación de la Copa se sitúa más al sur, entre Leo y Virgo, no entre Cáncer y Leo. Forma, junto con la Hidra y el Cuervo, una tríada ligada por un mismo mito (cf. ERATÓSTENES, *Catasterismos* 41; OVIDIO, *Fastos* II 243-266; HIGINIO, *Astronómicas* II 40; cf. A. LE BOEUFFLE, *Les noms latins d'astres et de constellations*, París, 1977, pág. 204). Pero otros mitos la relacionan con Líber (cf. HIGINIO, *Astronómicas* II 40;

MANILIO, *Astronomía* I 417-418).

301 Se trata de la noción platónica de la reminiscencia, *anámnēsis* (*repetita cognitio* = *anágnōsis*); cf. PLATÓN, *Fedón* 72e; 76b; *Fedro* 249c; *Menón* 81d-86a; resumida por CICERÓN, *Disp. Tusculanas* I 56-58.

302 El néctar, junto con la ambrosia, era el alimento de los dioses, y les asegura la inmortalidad; cf. HOMERO, *Ilíada* I 598; *Odisea* V 199; *Himno a Démeter* 49; HESÍODO, *Teogonía* 640 y 796.

303 Cf. PLOTINO, *Enéadas* IV 3, 26; SILESIO, 5.

304 Cf. MACROBIO, *Saturnales* 1 18, 15; PROCLO, *Timeo* 53c DIEHL; 184e.

305 Los Titanes, enemigos de Zeus, siguiendo una orden de Hera, se apoderaron de Dioniso, lo desmembraron, y lo hicieron hervir en un caldero. Pero su abuela Rea acudió en su socorro, y recobró la vida; cf. ONOMÁCRITO, *apud* PAUSANIAS, VIII 37, 5; NONNO, *Dionisíacas* VI 172-173; para la interpretación órfica, cf. OLIMPIODORO, *Fedón* 84, 21 NORVIN; 85, 22; PROCLO, *Timeo* II 146, 3-4 DIEHL; 197, 25 (= *Órficas, Frg.* 210b KERN). MACROBIO dedica un capítulo entero de las *Saturnales* (I 18) a Dioniso, con esta precisión: *physici Diónyson Diòs noûn... dixerunt*.

306 El descenso (y el retomo) del alma a través de las esferas celestes, descrito en los §§ 13-15, es una doctrina muy antigua, que mezcla concepciones escatológicas, de probable origen oriental, con representaciones astronómicas, a propósito del orden, caldeo o egipcio, de las esferas planetarias que atraviesa el alma. Macrobio adopta aquí el orden caldeo, pero en I 19, 1-13 intentará conciliar ambos órdenes.

307 Cf. SERVIO, II 482-483 THILO-HAGEN; PROCLO, 260a-b, 348a DIEHL; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* V 30, 8. La lista de cualidades adquiridas en las diferentes esferas celestes resulta de la superposición de las divisiones del alma según Platón (*logistikón, thymikón, epithymētikón*) y según Aristóteles (*logistikón, aisthētikón, phytikón*), a las cuales se ha añadido dos cualidades suplementarias, para Júpiter y para Mercurio, a fin de alcanzar la suma de siete.

308 Compárese esta descripción de la muerte espiritual con la que da PLOTINO en *Enéadas* I 8, 13, 21-26.

309 CICERÓN, *República* VI 15 = *Sueño* 3, 3-5.

310 Cf. sucesivamente *Fedón* 64c-d (= § 6); 67d (= § 6); 62b-c (= § 8).

311 *Com*. I 11, 1.

312 Cf. PORFIRIO, *Sentencias* 9.

313 *Com*. I 8, 8.

314 Cf. *Fedón* 62b-c.

315 En su breve tratado *Sobre el suicidio racional* (*Enéadas* I 9). Aunque los paralelos entre el texto de Plotino y el de Macrobio son notables, Plotino, no obstante, admitía el suicidio en circunstancias excepcionales, como la locura, Macrobio, en cambio, en ningún caso. Además, la idea de que el alma del suicida permanece encadenada al cadáver procede probablemente de PORFIRIO (cf. *Sobre la abstinencia* 1, 38, 2; 2, 47, 1).

316 Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 9, 10.

317 Cf. PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* II 47.

318 *Prudentia*, según definió *supra* (I 8, 4).

319 Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 9, 14-15.

320 Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 9, 3 y 8-9.

321 En época de Macrobio era creencia común que una relación numérica, base de una armonía musical, une cuerpo y alma; cf. *Com*. I 14, 19, donde Macrobio atribuye esta idea a Pitágoras y Filolao; ARÍSTIDES QUINTIALIANO, *Sobre la música* 2, 17, 87 WINNINGTON-INGRAM; JÁMBLICO, *Sobre el alma, apud* ESTOBEO, I 364, 19 WACHSMUTH; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre los sueños* I 138; así como en numerosos tratados herméticos. Según PLOTINO (*Enéadas* I 9, 6-7), la ruptura de esta armonía musical hace que el cuerpo se separe del alma.

322 VIRGILIO, *Eneida* VI 545. El significado de este verso resulta oscuro a los comentaristas (cf. R. G. AUSTIN, *P. Vergili Maronis Aeneidos liber sextus with a Commentary*, Oxford, 1977, págs. 179-180). Servio (*ad loc.*) propone muchas interpretaciones, una de las cuales parece recuperar la de Macrobio.

323 Cf. PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* I 38.

[324] Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 9, 17-18.

[325] Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 9. Sobre la división estoica de las pasiones, cf., *supra*, I 8, 11 (nota).

[326] *República* VI 15 = *Sueño* 3, 4.

[327] *Comentario* I 22.

[328] Cf. VARRÓN, *Lengua Latina* VII 7, quien hace derivar *templum* de *tueri* («mirar»). Macrobio explica aquí la idea ciceroniana de que el mundo es el verdadero templo de los dioses, desarrollada por Cicerón en *República* VI 15 = *Sueño* 3, 5 (citado en § 1); 33; cf., asimismo, *Leyes* II 26-27 (donde se atribuye a los magos persas, a Pitágoras y a Tales). Con el tiempo se convirtió en una idea común a todas las escuelas filosóficas; cf. SÉNECA, *Sobre los beneficios* 7, 7, 3; *Epístolas morales a Lucilio* 90, 28; PLUTARCO, *Sobre la tranquilidad del alma* 20, 477C; incluso en un tópico literario (cf. ENNIO, *Anales* 541 Vahlen[2]; MANILIO, *Astronómicas* I 20-24) y retórico (DIÓN DE PRUSA, *Disc*. XII 33-34).

[329] La imagen es netamente estoica. Cleantes (*Frag*. I 538 von Arnim) asimilaba el conocimiento filosófico con la iniciación mistérica; idéntica idea se puede leer en SÉNECA (*Octavia* 5, 8; *Epístolas morales* 90, 28). No obstante, el mismo SÉNECA (*Cuest. nat*. VII 30, 1) atestigua que ya Aristóteles comparaba el estudio de la naturaleza con los ritos religiosos. Para PORFIRIO (*Epístola a Marcela* 16 y 19) el fiósofo es un sacerdote.

[330] La terminología ciceroniana del alma es vacilante. Para traducir el vocablo griego *noûs*, Cicerón emplea *mens* o *animus*; para *psychḗ*, *animus* o, más raras veces, *anima*. El término *animus*, el más frecuente en Cicerón, es, pues, ambiguo. Macrobio, en cambio, se esfuerza por ser más preciso. Su terminología del alma remite al sistema de las tres hipóstasis, crucial en el neoplatonismo. Por tanto, traduce *noûs* por *mens* o *animus* (*animus enim proprie mens est*, § 3), y *psychḗ* por *anima*. Macrobio atribuye la fluctuación de Cicerón a la figura retórica de la *abusio* (*katáchrēsis*; cf. *Retórica a Herenio* 4, 45: «La *catácresis* consiste en usar en lugar de una palabra específica y propia otra parecida y próxima»).

[331] Cf. PLATÓN, *Timeo* 41d-42e; léase asimismo TH. WHITTAKER, *The Neo-Platonists*, Cambridge, 1918[2], págs. 23-24. Los *theologi* son aquí los filósofos neoplatónicos que tratan acerca de la divinidad.

[332] Cf., *supra*, I 6, 19 (nota).

[333] Cf. PLOTINO, *Enéadas* V 2, 1; V 1, 7; PORFIRIO, *Sentencias* 30-31.

[334] Esta tripartición de las funciones del alma es de origen aristotélico (cf. *Acerca del alma* 2, 2, 413b), y la vuelve a utilizar PLOTINO, *Enéadas* III 4, 2-3.

[335] Cf. PLOTINO, *Enéadas* V 2, 1. Sobre las emanaciones neopiatónicas, cf. WHITTAKER, *op. cit*. (1918[2]), 53-70.

[336] Cf. PLATÓN, *Timeo* 33b-34b.

[337] La idea, formulada por PLATÓN (*Crátilo* 396b-c; *República* IX 586a; *Timeo* 90a-b), se convirtió en un lugar común de la antropología antigua; cf. ARISTÓTELES, *Partes de los animales* II 10, 656al2-13; IV 10, 686a27-28; JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* I 4, 11; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 140; *Leyes* I 27; SALUSTIO, *Catilina* 1, 1; VITRUVIO, II 1, 2; OVIDIO, *Metamorfosis* I 84-86; MANILIO, *Astronomía* IV 896-897; FÍRMICO MATERNO, *Astronomía* VIII 1, 3-4.

[338] La forma esférica, tal como el movimiento circular, se asimila con la perfección divina; cf. *supra* I 12, 5 (nota). Según PLATÓN (*Timeo* 44d; 73c-d), la cabera humana es redonda, a semejanza del mundo, porque contiene lo más divino que hay en el hombre; la misma idea se repite en CALCIDIO (*Timeo* 231) y LACTANCIO (*Sobre la creación de Dios* 8, 4).

[339] Cf. PLATÓN, *Timeo* 91e; *Crátilo* 596a. En el pasaje macrobiano se detectan reminiscencias de OVIDIO, *Metamorfosis* I 84-86 y de SALUSTIO, *Conjuración de Catilina* I 1.

[340] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* II 3, 414a-b; PLOTINO, *Enéadas* III 4, 2.

[341] Se trata de la clasificación aristotélica de la vida en tres categorías: racional, sensitiva y vegetativa; cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* II 2-3.

[342] VIRGILIO, *Eneida* VI 726; cf. SERVIO, II 102.

[343] VIRGILIO, *Eneida* VIII 403.

[344] VIRGILIO, *Eneida* VI 727.

[345] *Ibidem* VI 728.

[346] *Ibidem* VI 731.

[347] PLOTINO, en *Enéadas* I 1, 8, 17-19, emplea la misma imagen (también en I 4, 10). Aparece asimismo en PORFIRIO, *Sentencias* 20, pero empleada en un sentido diferente al pasaje macrobiano.

[348] Esto es, la Tierra. Cf., *infra*, I 22, 6.

[349] HOMERO, *Ilíada* VIII 19. Las numerosas interpretaciones de este verso homérico en la Antigüedad se pueden dividir en dos grupos: a) las exégesis cosmológicas, las más antiguas, que interpretan la cadena de oro como símbolo del Sol (interpretación platónica) o de la cohesión de los cuatro elementos (interpretación estoica; cf. *Com*. I 6, 26 y nota); b) la exégesis neoplatónica (a la que se adhiere el texto de Macrobio) interpreta la *aurea catena* como símbolo del vínculo que une los poderes espirituales del universo entre sí, y estos poderes con el hombre (PROCLO, *Timeo* I 206, 5-7 DIEHL).

[350] *República* VI 15 = *Sueño* 3, 4. La idea de que el alma ígnea es de origen astral, esbozada por los presocráticos (cf. HERÁCLITO, *Frag*. 22 A 15), fue bien recibida por el materialismo estoico, que hace del alma una sustancia análoga a la de los astros, pero resulta inaceptable para un neoplatónico. Por ello, Macrobio, en su exégesis sutil de la fórmula ciceroniana *ex illis sempitemis ignibus*, manipula el sentido de la preposición *ex*, que en Cicerón significa sin ambigüedad «(un alma) desgajada de aquellos fuegos infernales», y prefiere darle el sentido «conforme a», «según», suavizando la expresión ciceroniana.

[351] Macrobio cita primero a los filósofos que definen el alma como inmaterial (Platón, Jenócrates, Aristóteles, Pitágoras, Filolao, Posidonio. Asclepíades); luego, a los que la tienen por material y compuesta, bien de un solo elemento (Hipócrates, Heraclides del Ponto, Heráclito, Zenón, Demócrito, Critolao, Hiparco [*sic*], Anaxímenes, Empédocles, Critias), bien de dos elementos (Parménides, Jenófanes, Boeto), bien de tres elementos (Epicuro). Entre las doxografías del alma de la Antigüedad que se nos han transmitido, la de Aecio (*Asertos* V 2-7) coincide con la de Macrobio en lo que respecta a Platón, Jenócrates, Asclepíades, Heraclides, Anaxímenes y Epicuro. Por su parte, la de Sorano de Éfeso (su perdido *Sobre el alma* recogido en buena medida en el *Sobre el alma* de TERTULIANO) concuerda con Macrobio en las definiciones de Critolao (TERTULIANO, *Sobre el alma* 5), Empédocles y Critias (*ibid*.), e Hipaso, que, por error, Tertuliano, Nemesio y Macrobio llaman Hiparco. Es posible que la tradición macrobiana derive de Aecio a través del *Sobre el regreso del alma* de PORFIRIO, que Macrobio utiliza abundantemente en los capítulos 9 al 14.

[352] Cf. PLATÓN, *Fedro* 245; PLUTARCO, *Sobre la creación del alma en el Timeo* III 1013C; AECIO, IV 2, 5 (386 DIELS); CALCIDIO, *Timeo* 226.

[353] Cf. CICERÓN, *Tusculanas* I 20; PLUTARCO, *Sobre la creación del alma en el «Timeo»* I 1012d; ESTOBEO, I 794; AECIO, *Asertos* IV 2, 4 (386 DIELS).

[354] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* II 1; CICERÓN, *Tusculanas* I 22; ESTOBEO, I 796.

[355] Cf., *supra*, I 6, 43; *infra* II 2, 1; ARISTÓTELES, *Acerca del alma* I 4, 407b; LUCRECIO, II 100.

[356] Cf. PLUTARCO, *Sobre la creación del alma en el Timeo* XXII 1023b.

[357] ESTOBEO, I 796 (= *Égloga* I 49, 1 a, 319, 4-5 WACHSMUTH); AECIO, IV 2, 8 (387 DIELS).

[358] Cf. HIPÓCRATES, *Sobre la enfermedad sagrada* 19; TERTULIANO, *Sobre el alma* 15.

[359] Cf. TERTULIANO, *Sobre el alma* 9, 5; ESTOBEO, *Églogas* I 796; AECIO IV 2, 6 (388 DIELS).

[360] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* I 2, 405a 26; TEMISTIO, *Sobre el alma* I 2; ESTOBEO, I 282; TERTULIANO, *Sobre el alma* 5, 2.

[361] Cf. TERTULIANO, *Sobre el alma* 5; CICERÓN, *Tusculanas* I 19; DIÓGENES LAERCIO, VII 157; ESTOBEO, *Églogas* I 49, 1b.

[362] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* I 2, 403b-404a; TEMISTIO, *Sobre el alma* I 2; CICERÓN, *Tusculanas* I 22; ESTOBEO, *Églogas* I 49, 1b; PSEUDO PLUTARCO, *Máximas de filósofos* IV 3.

[363] Cf. TERTULIANO, *Sobre el alma*, 2; AECIO, I 7, 21.

[364] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 984a; AECIO, IV 3, 4; TERTULIANO, *Sobre el alma* 5; NEMESIO, *Sobre la naturaleza del hombre*, 169 MATTHAEI.

[365] Cf. AECIO, IV 3, 2; TEMISTIO, *Sobre el alma* I 2; ESTOBEO, I 796 (= *Églogas* I, 329, 1 W.); PSEUDO

PLUTARCO, *Máximas de filósofos* I 3, 6.

[366] Cf. CICERÓN, *Tusculanas* I 19; TERTULIANO, *Sobre el alma* 5; GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 8.

[367] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* I 2, 405b, 5-6; TEMISTIO, *Sobre el alma* I 2.

[368] Cf. ESTOBEO, I 796 (= *Églogas* I, 319, 12 W.); ARISTÓTELES, *Metafísica* I 3, 984b.

[369] Cf. PSEUDO PLUTARCO, *De la vida y poesía de Homero* II 93; ESTOBEO, I 294 (= *Églogas* I, 123, 9 W.).

[370] No hay ningún otro testimonio, salvo el de Macrobio. Cf. PAULY, III (1899), cols. 601-602.

[371] Cf. LUCRECIO, III 269-281; ESTOBEO, I 798 (= *Églogas* I, 320, 9-11 W.); PSEUDO PLUTARCO, *Máximas de filósofos* IV 4; AECIO, IV 3, 11. Pero Macrobio no menciona la cuarta sustancia sin nombre, por medio de la cual Epicuro explicaba los movimientos de alma; cf. LUCRECIO, III 241-246 y 270.

[372] La figura aquí descrita es la *synōnymía*, que puede ser definida tanto desde un punto de vista léxico, para designar la existencia de varias palabras con un mismo significado (QUINTILIANO, *Instituciones oratorias* VIII 3, 16), o desde un punto de vista estilístico, como acumulación pleonástica, con fines expresivos, de términos con significado casi idéntico (QUINTILIANO, *Instituciones oratorias* IX 3, 45; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* II 21, 6, *synonymia est, quotiens in conexa oratione pluribus verbis unam rem significamus*). Macrobio piensa aquí en la definición estilística.

[373] El término *stellae*, cuando se refiere a los planetas, aparece normalmente acompañado de los adjetivos *erraticae, errantes, vagae* o *vagantes*, traducción del griego (*ástra*) *planetá*, «astros errantes». La explicación de este apelativo la ofrece Macrobio en § 26.

[374] Una décima parte, aproximadamente, de las 1.022 estrellas catalogadas por Ptolomeo son *amórphōtoi*, esto es, no incluidas dentro de sus cuarenta y ocho constelaciones.

[375] Macrobio elige, como ejemplos de catasterismos, dos constelaciones zodiacales (Aries y Tauro) y tres constelaciones boreales (Andrómeda, Perseo y la Corona). Aries es el carnero alado que salvó del sacrificio a Frixo y Hele, y cuyo vellocino de oro motivó la expedición de los Argonautas (HIGINO, *Astronómicas* II 20; OVIDIO, *Fastos* III 875). Tauro pasa por ser bien el animal que raptó a Europa, bien la vaca Ío (HIGINO, *Astr.* II 21). Andrómeda (HIGINO, *Astr.* II 11; AVIENO, *Arato* 459-469) y Perseo (HIGINO, *Astr.* II 12; VITRUVIO, IX 4, 2) son constelaciones vecinas, resultantes de la misma leyenda (HERÓDOTO, VII 61, 3; EURÍPIDES, *Andrómeda*, frags. 161-208 METTE; OVIDIO, *Metamorfosis* IV 663-771; MANILIO, *Astronómicas* V 538-619). La Corona boreal es la corona nupcial de Ariadna (CATULO, 66, 60-61; VITRUVIO, IX 4, 5; HIGINIO, *Astr.* II 5; OVIDIO, *Metamorfosis* VIII 179).

[376] Cf. ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* III 59.

[377] Cf. ESTOBEO I 516; AECIO, II 14, 1 (343-344 DIELS).

[378] Es práctica común entre los autores clásicos distinguir entre el Sol y la Luna (o luminarias) y los otros cinco planetas. Las luminarias se distinguen de éstos últimos, además de por su luminosidad y su diámetro aparente, porque no conocen las retrogradaciones, pero plantean el problema de los eclipses. Por otra parte, Macrobio ilustra aquí toda la ambigüedad del término *sphaera* (gr. *sphaîra*), que puede designar: 1) las esferas sólidas que forman los astros (estrellas y planetas); 2) la esfera hueca e inmóvil (*aplanḗs*) del cielo; 3) las esferas, igualmente huecas y transparentes, y, en el sistema al cual se adhiere Macrobio, concéntricas, las cuales se supone que transportan los planetas.

[379] *Sueño* 4, 1.

[380] *República* VI 16 = *Sueño* 3, 6. Cf., *supra*, I 4, 5.

[381] Para los antiguos, los mecanismos celestes sólo podían ser regulares y perfectos. Los desplazamientos planetarios obedecen, por tanto, a leyes precisas, y, en consecuencia, el término «errante» no es adecuado; cf. PLATÓN, *Leyes* VII 822 a; CICERÓN, *Cons. frg.* II 8-9; *Tusculanas* I 62; *Sobre la naturaleza de los dioses* II 51; HIGINIO, *Astronómicas* IV 14, 5; PLINIO EL VIEJO, II 12; MARCIANO CAPELA, VIII 850. Ahora bien, definir y explicar esas leyes dentro de un sistema geocéntrico planteaba un problema astrónomico de lo más arduo (al que se enfrenta Macrobio en I 20, 4-5).

382 Cf. CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 17.

383 I 21, 5-6.

384 *República* VI 16 = *Sueño* 3, 6-7 (ya citado en I 4, 5). *Orbis lacteus* –tal como *lacteus circulus*, fórmula más corriente en prosa- es el calco latino del gr. *galáktios kýklos*.

385 A diferencia de los otros diez círculos celestes, que Macrobio pasa a describir —el zodíaco (§§ 8-9); los cinco paralelos (§ 13); los dos coluros (§ 14); el meridiano (§§ 15-16); el horizonte (§§ 17-19)—, la Vía Láctea es un círculo material y no teórico. GÉMINO (V 11) insiste en esta diferencia; cf. asimismo MANILIO, *Astrología* I 701-702.

386 La naturaleza de la Vía Láctea fue objeto de un gran número de explicaciones, tanto míticas como físicas. Entre las míticas, la Vía Láctea sería un chorro de leche que escapó del seno de Juno o de la boca de su niño de pecho, Hércules o Mercurio (ERATÓSTENES, *Catasterismos* 44; HIGINIO, *Astronómicas* II 43; MANILIO, I, 750-754; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la providencia* II 89; AQUILES, *Introducción a los 'Fenómenos' de Arato* 24; *Schol. Germ*., págs. 104 y 187 BREYSIG; PORFIRIO, *El antro de las ninfas* 28; ESTOBEO, I 574); pero también se identifica con el rastro del paso de Hércules cuando arreaba el ganado de Gerión (FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la providencia* 89) o del carro del Sol conducido por Faetón (DIODORO DE SICILIA, V 23; MANILIO, I 735-749), o de una estrella caída del cielo cuando aquel incidente (los pitagóricos *apud* ARISTÓTELES, *Metafísica* I 8, 345a, 13-14; PSEUDO PLUTARCO, *Máximas de filósofos* II 1, 892F), o una antigua ruta abandonada por el Sol (MANILIO, I 730-734): cf. L. LE BOEUFFLE, *Les noms latins d'astres et de constellations*, París, 1977, págs. 220-222. Entre las explicaciones físicas, cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* I 8; MANILIO, I 684-808; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la providencia* II 89; AQUILES, *Introducción a los 'Fenómenos' de Arato* 24; *Schol. Germ*., 187 BREYSIG; AECIO, III 1 DIELS; *Doxographi Graeci*, 364-365; PSEUDO GALENO, *Historia de la Filosofía*. 74, *ibid*. 629. La doxografía de Macrobio es muy selectiva y omite no sólo las explicaciones míticas, como él mismo anuncia, sino también un gran número de hipótesis físicas. Su fuente podría ser Posidonio.

387 Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la providencia* II 89; MANILIO, I 718-728; AQUILES, *Introducción a los 'Fenómenos' de Arato* 24; *Schol. Germ*., 187 BREYSIG.

388 Diodoro de Alejandría, matemático y astrónomo contemporáneo de Cicerón y César, escribió una obra, *Analemma*, sobre la construcción de relojes de Sol mediante procedimientos propios de la geometría descriptiva.

389 Esta explicación científica es igualmente atribuida a Demócrito por PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* III 1, 893A (= ESTOBEO, I 576; AECIO, III 1, 6; *Dox. Gr*. III 1, 356 DIELS), y por PS. GALENO, *Dox. Gr*., p. 629 DIELS. Otros autores mencionan esta tesis, sin precisar su autor: AQUILES, *Introducción a los 'Fenómenos' de Arato* 24; GÉMINO, V 68; MANILIO, I 755-757; *Schol. Germ*., 187 BREYSIG. En cambio, ARISTÓTELES (*Metereología* I 8, 345a) atribuye a Demócrito y Anaxágoras conjuntamente una opinión sensiblemente diferente.

390 Cf. PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* III 1, 893A 10-11 (= ESTOBEO, I 576; AECIO, III 1, 8; *Dox. Gr*. III, 1, 366 DIELS).

391 Cf. I 12, 1-3 (descripción de las «puertas del Sol), donde Macrobio erróneamente afirma que la Vía Lactea corta el zodíaco en Capricornio y Cáncer, cuando, en realidad, lo hace en Géminis y Sagitario.

392 Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 133; CALCIDIO, 68.

393 Cf., asimismo, *Com*. I 21, 10. El zodíaco, a diferencia de otros círculos astronómicos, tiene una anchura; cf. TEÓN DE ESMIRNA, 133, 17-18 HILLER = III 10, 218-219 DUPUIS; CALCIDIO, *Timeo* 68. A diferencia de la Vía Láctea, el zodíaco es una construcción de la geometría astronómica, y no una realidad material; y no es un simple círculo, sino la banda, de una anchura de 12° según los antiguos (de 17°, en realidad), en cuyo interior se efectúa el movimiento aparente del Sol, de la Luna y de los planetas.

394 La eclíptica (*ekleiptikón*, círculo que toma su nombre, como indica Macrobio, del hecho de que es el lugar geométrico de los eclipses) es el círculo celeste definido por la revolución aparente del Sol en tomo a la Tierra; cf. CLEOMEDES, I 18, II 115; PSEUDO JÁMBLICO, 19 DE FALCO; MARCIANO CAPELA, VIII 834.

395 Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 194-196; CALCIDIO, 87-88.

396 Cf. GÉMINO, X 6, XI 4; ESTOBEO, I 538; ISIDORO DE SEVILLA, III 57-58.

[397] Cf. PLINIO EL VIEJO, II 47.

[398] Cf. CLEOMEDES, II 95.

[399] VIRGILIO, *Geórgicas* II 478.

[400] Los *paralleli* (gr. *parállēloi*), designan los círculos de la esfera celeste (y, por proyección, de la esfera terrestre), cuyo plano es perpendicular al eje del mundo. Cf. AUTÓLICO, *Sobre la esfera* 1; GÉMINO, V 1-11; ARATO, *Fenómenos* 480-524; CICERÓN, *Arato* 237-297; HIGINIO, *Astronómicas* I 4, 1; I 8, 1-3; TEÓN DE ESMIRNA, 129, 10-11 HILLER = III 5, 212-215 DUPUIS; MANILIO, I 565-593; GERMÁNICO, 446-510; CLEOMEDES, I 2, 1, 20, 18-19 ZIEGLER; PSEUDO JÁMBLICO, 73, 13-14 DE FALCO; CALCIDIO, *Timeo* 65 WROBEL (= 67 WASZINK); AVIENO, *Fenómenos* 930-1013; MARCIANO CAPELA, VIII 818-822; ISIDORO DE SEVILLA, III 43.

[401] Ecuador celeste.

[402] Círculo polar ártico celeste.

[403] Cículo polar antártico celeste.

[404] Los *coluri* —trascripción en autores latinos tardíos del gr. *kólouroi* «(círculos) sin cola»— deben su nombre al hecho de que una parte del cielo queda constantemente bajo el horizonte, dando así la falsa impresión de que son circunferencias incompletas. Los coluros son cada uno de los dos círculos máximos de la esfera celeste que pasan por los polos y cortan la eclíptica, uno por los puntos equinocciales (atravesando Aries y Libra) y otro por los solsticiales (atravesando Cáncer y Capricornio). Cf. GÉMINO, II 21 y V 49-50; TEÓN DE ESMIRNA, 132; MANILIO, I 603-630; HIGINIO, *Astronómicas* III 3; PSEUDO JÁMBLICO, 55, 73, 15 DE FALCO; MARCIANO CAPELA, VIII 823-824.

[405] *Meridianus* (*circulus*), calco del gr. *mesēmbrínos* (*kýklos*), es el círculo máximo de la esfera celeste que pasa por los polos y por el cénit de un lugar dado. Es, pues, un círculo de la esfera local, que varía con la longitud (cf. § 15). El Sol lo atraviesa cada día al mediodía; cf. las definiciones de meridiano en GÉMINO, V 64-67; MANILIO, I 633-647; TEÓN DE ESMIRNA, 131, 13-14 HILLER = III 8, 216-217 DUPUIS; CALCIDIO, *Timeo* 66.

[406] El *horizon* —transcripción del gr. *horízon* (*kýklos*), círculo «limitador»— admite dos definiciones, que Macrobio yuxtapone, sin confundirlas: 1) El horizonte teórico, gran círculo celeste que pasa por el centro de la esfera y cuyo plano es perpendicular al del meridiano del lugar. El horizonte delimita, así, el hemisferio celeste teóricamente visible desde un lugar determinado. 2) El horizonte sensible, limitado a la vez por los obstáculos materiales (montañas, etc.), el estado de la atmósfera, la agudeza visual del observador, y, sobre todo, la esfericidad del globo terrestre. Cf. Aristóteles, *Metereología* II 7, 365a; GÉMINO, V 54-63; CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 92; HIGINIO, *Astronómicas* I 4, 2; MANILIO, I 648-665; SÉNECA, *Cuestiones naturales* V 17, 2-3; TEÓN DE ESMIRNA, 131, 4-8 HILLER = III 7, 216-217 DUPUIS; CALCIDIO, *Timeo* 66; MARCIANO CAPELA, VIII 826.

[407] Dependiendo del valor atribuido por Macrobio al estadio —157,5 m. (estadio de Eratóstenes) ó 210 m. (estadio de Filéteros)— el diámetro propuesto por Macrobio para el horizonte real es 56,7 km. ó 75,6 km. Macrobio debería haber completado su lista de círculos celestes incluyendo el horizonte celeste (*horízon theorētós*), pero lo confunde con el horizonte visible (*horízon aisthētós*). Los escritores griegos que tratan de astronomía distinguen claramente entre los dos, o bien omiten el horizonte visible.

[408] Cf. MACROBIO, *Saturnales* VII 14, 15.

[409] CLEOMEDES, I 21.

[410] *República* VI 16 = *Sueño* 3, 7.

[411] *Com.* I 4, 4-5.

[412] Cf. CLEOMEDES, I 21; TEÓN DE ESMIRNA, 130.

[413] Los *septem triones*, esto es, según la etimología de VARRÓN, *Lengua latina* VII 74, «los siete bueyes de labor», son las sietre estrellas de la Osa Mayor, que, a la manera de bueyes de labor, giran alrededor del polo.

[414] VIRGILIO, *Geórgicas*. I 246. Las Osas son constelaciones circumpolares, que ni se ocultan ni nacen, al menos en Europa. Rozan la línea norte del horizonte —representada aquí por el Océano— sin mojarse, tópico literario desde HOMERO, *Odisea* V 275; cf. asimismo ARATO, *Fenómenos* 48; OVIDIO, *Fastos* II 192; HIGINIO, *Astronómica* II 1, 5; *Fábula* 177, 1; AVIENO, *Arato* 115.

[415] VIRGILIO, *Geórgicas* I 241-242. Calcidio cita el segundo verso en idéntico contexto, en el capítulo en que trata del horizonte (*Timeo* 66).

[416] Esta idea es fundamental en el sistema esférico y geoéntrico; cf. GÉMINO, XVI 29; TEÓN DE ESMIRNA, 120, 11 HILLER = III 1, 198-199 DUPUIS; CLEOMEDES, I 11, 1, 102 ZIEGLER; CALCIDIO, 59; MARCIANO CAPELA, VI 584. Macrobio (*infra*, I 22, 3) precisa que la tierra es un punto inmóvil en el centro del mundo.

[417] Cf. CICERÓN, *Tusculanas* I 45.

[418] Desde ARISTÓTELES (*Meteorológicas* I 3, 339b y *Acerca del cielo* II 14, 298a), se sabía que la tierra es mucho más pequeña que algunas estrellas. Cf. MANILIO, I 408-409; CLEOMEDES, II 3, 2 176, 12 ZIEGLER.

[419] EPICURO (*Epístola a Pitocles* 91) y LUCRECIO (V 555-556 y 577-578) consideraban que las dimensiones reales del Sol y de los demás astros no diferían de sus dimensiones aparentes.

[420] Cf. EUCLIDES, *Elementos* I, Definición 1; ARISTÓTELES, *Tópicos* VI 4, 141b; NICÓMACO, II 6, 7; PSEUDO JÁMBLICO, 1 DE FALCO; BOECIO, *Arit*. II 4, 4; II 4, 9.

[421] Cf. ARISTARCO DE SAMOS, *Acerca de las magnitudes y distancias del Sol y de la Luna*, hipótesis 2; EUCLIDES, *Fenómenos* 1; TEÓN DE ESMIRNA, 120, 128; CLEOMEDES, I 56; GÉMINO, XVI 29; CALCIDIO, 59 y 64; ESTOBEO, I 448; MARCIANO CAPELA, VI 584.

[422] Cf., *infra*, I 20, 30-31. Se ignora de dónde pudo Macrobio tomar esta medida tan considerablemente superior a la realidad. Supone un diámetro aparente de 1° 40', en tanto que la medida real es de 32' 2" (ligeras variaciones del perihelio al afelio). Las diversas estimaciones antiguas de la dimensión aparente del disco solar varían desde los 28' 48" de CLEOMEDES (II 75, 82) a los 36' de MARCIANO CAPELA (VIII 860). ARQUÍMEDES (*El número de las arenas* 10) estimaba una dimensión aparente entre 27' y 32' 55"; ARISTARCO, en *Acerca de las magnitudes y distancias del Sol y de la Luna*, estima 30'; Ptolomeo, por término medio, calculaba 33' 20". Cf. W. STAHL, *op. cit*. (1990[2]), pág. 253; O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlín-Heidelberg-Nueva York, 1975, págs. 657-659.

[423] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* II 14, 298a; *Metereológicos* I 3, 339b; CLEOMEDES, II 97. Macrobio no menciona el tamaño de la Luna.

[424] *Com*. I 19,9-10.

[425] *República* VI 17 = *Sueño* 4, 1-3.

[426] La expresiòn tó *pân* para designar el universo era ya frecuente en los presocráticos (cf. *Frag*. IV, 338-340 DIELS-KRANZ); forma parte de la tradición platónica más antigua (cf. PLATÓN, *Timeo* 28c; *Política* 272c; etc.), y se atestigua incluso en el estoicismo (II 522-525 VON ARNIM) y en el neoplatonismo (cf. PLOTINO, *Enéadas* III 3, 6).

[427] VIRGILIO, *Eneida* VI 727.

[428] La idea de que el cielo debe su movimiento a su creador, el Alma cósmica, es decir, la tercera hipóstasis (cf. § 12), remonta a PLATÓN (*Timeo* 36e), y fue combatida por ARISTÓTELES (*Acerca del cielo* I 3; II 1; 6), para quien el movimiento del cielo resulta de la acción de un motor trancendental e inmóvil, la Inteligencia.

[429] Cf. PLATÓN, *Fedro* 245c.

[430] Para probar el movimiento del cielo, Macrobio pone por delante argumentos ontológicos, no astronómicos. Su fuente, citada en § 11, es el tratado *Sobre el movimiento del cielo* o *Sobre el movimiento circular* de PLOTINO (*Enéadas* II 2), texto que Macrobio adapta libremente.

[431] Cf. PLOTINO, *Enéadas* II 2, 1, 23-25 y 27-30.

[432] Cf. PLOTINO, *Enéadas* II 2, 1; PORFIRIO, *Sentencias* 30, 1.

[433] Cf. PLOTINO, *Enéadas* II 2, 1.

[434] Cf. PLOTINO, *Enéadas* II 2, 1, 45-49.

[435] Cf., *supra*, I 6, 18 (nota). Macrobio tiene aquí dificultades para conciliar el texto ciceroniano con su propio sistema neoplatónico y la doctrina de las tres hipóstasis. Para Cicerón, y los estoicos, *summus deus* es el cielo (cf. *Frag*. I 154 = CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 36; *Acad. pr*. II 126; II 634; II 1077), si bien la identificación de la esfera celeste con la divinidad remonta al misticismo oriental (cf. HERODOTO, I 131) y aparece ya en los presocráticos (*Frag*. 7 A 9; 31 A 33; 64 B 5) y en PLATÓN (*Timeo* 34 b). Para un neoplatónico,

como Macrobio, en cambio, el dios supremo sólo puede ser la primera hipóstasis.

436 Cf. CALCIDIO, 93 y 105.

437 La raíz común a los nombres de Zeus y Júpiter designa el cielo luminoso. Además, los romanos conocían el parentesco etimológico entre *Iuppiter* y *dies* (cf. VARRÓN, *Lengua Latina* V 66), y en la religión romana tradicional, el cielo es el primer dominio de Júpiter; cf. G. DUMÉZIL, *La religión romaine archaïque*, París, 1974[2], págs. 187-192.

438 VIRGILIO, *Bucólicas* III 60.

439 Se trata de las primeras palabras de los *Fenómenos* de Arato de Solos, citadas por Macrobio en griego en *Saturnales* I 18, 15: «y el mundo se llama cielo, al cual llaman (los físicos) Júpiter; por lo que Arato, al empezar a hablar del cielo dijo: *ek Diòs archṓmestha* [‘empecemos por Júpiter’]». El comienzo de Arato fue imitado por muchos autores latinos: VIRGILIO, *Bucólicas* III 60; OVIDIO, *Metamorfosis* X 148-149; VALERIO MÁXIMO, *pr.* 17; QUINTILIANO, *Instituciones oratorias* X 1, 46; ESTACIO, *Silvas* I, *pr.* 19.

440 Esta interpretación alegorizante —Juno simboliza el aire (cf. *Saturnales* I 15, 20; I 17, 54; III 4, 8)— se fundamenta sobre la paronimia *Hḗra* (Hera)/*aḗr* («aire»), ya atestiguada en PARMÉNIDES (*Frag.* 28 A 20) y Empédocles (*Frag.* 31 A 33), adoptada por PLATÓN (*Crátilo* 404c) y popularizada por los estoicos (DIÓGENES LAERCIO, *Vida de filósofos* VII 147; CICERÓN, *Naturaleza de los dioses* II 66) y de gran fortuna entre los filósofos del medio y del neoplatonismo (cf. PLUTARCO, *Isis y Osiris* 32, 363D; MARCIANO CAPELA, II 149; PORFIRIO, *Sobre las imágenes, apud* EUSEBIO, *Preparación evangélica* III 11; SERVIO, *Com. a la «Eneida»* I 47; VIII 454; TEODORO *apud* PROCLO, *Timeo* III, 190, 14-15.

441 Con excepción de algunos filósofos jonios, y de GÉMINO (I 23), que creen que las estrellas están suspendidas en el éter (cf. CICERÓN, *Naturaleza de los dioses* II 54), los antiguos consideran que están «fijadas» (*infixus*, gr. *endeménos*) en la esfera celeste. Al no observarse variación alguna en los acimuts de salida y puesta de las estrellas, y dado que éstas conservan sus posiciones dentro de las constelaciones, se piensa que las estrellas no poseen movimiento propio, y que sólo se desplazan arrastradas por la rotación diurna de la esfera celeste, de este a oeste, alrededor del eje invariable del mundo. Sólo Hiparco y Ptolomeo matizaron esta afirmación.

442 Se trata del fenómeno conocido en astronomía como «precesión de los equinoccios». Se designa así al lento movimiento rotatorio del polo celeste (o eje de la Tierra) alrededor del polo de la eclíptica, revolución que se traduce en un movimiento retrógrado del punto vernal (intersección de la eclíptica y del ecuador celeste), esto es, produce un movimiento gradual de los equinoccios hacia el oeste. En la representación geocéntrica del mundo, da la impresión de que las estrellas fijas suman a su movimiento diurno, de este a oeste, un movimiento de oeste a este del eje de la eclíptica. Fue Hiparco, en su tratado perdido *Sobre la precesión de los equinoccios*, quien identifica el fenómeno, en 129 a. C. El descubrimiento de Hiparco nos es conocido gracias a PTOLOMEO (*Matemáticas* VII 3), y lo mencionan de forma más o menos explícita y favorable PLINIO EL VIEJO (*Naturaleza de los dioses* II 95), PROCLO (*Timeo* III, 124, 19-23 DIEHL), Orígenes, Teón de Alejandría, Temistio y Simplicio.

443 Para explicar por qué sistema mecánico podían combinarse en teoría el movimiento diurno y el movimiento de precesión, PTOLOMEO (*Opera quae exstant omnia*, II: *Opera astronomica minora*, ed. Heiberg, Leipzig, 1907, 123) supuso la existencia, por encima de la esfera de las fijas, de una novena esfera desprovista de estrellas y animada de la rotación diurna, que comunica a todo el universo; la esfera de las fijas añade a éste el movimiento de precesión y lo transmite a todas las esferas inferiores. Se hacn eco de esta hipótesis ORÍGENES (*apud* MIGNE, *Patrologia Graeca*. XII, cols. 195-196) y SIMPLICIO (*Com. a la «Física» de Aristóteles*, ed. DIELS, Berlín, 1882, págs. 633 y 643; *Com. al «Acerca del cielo» de Aristóteles*, ed. Heiberg, Berlin, 1894, págs. 462-463.

444 Cf., *infra*, II 11, 9-12, donde Macrobio identifica la periodicidad del Gran Año con la de la precesión de los equinoccios, estimando la duración de una revolución completa en 150.000 años (cerca de 26.000 años, en realidad).

445 Estos *doctrina initiati* de Macrobio podrían ser Anaxágoras, Demócrito y Cleantes, quienes, según PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* II 16, consideraban que todos los astros, sin excepción, se desplazan de este a oeste. También cabe pensar en aquellos autores que defienden la teoría del «retraso» de los planetas, como

GÉMINO (XII 14-18), CLEOMEDES (I 3 1, 30 ZIEGLER), y MARCIANO CAPELA (VIII 853), quien la presenta como *Peripaticorum dogma*: los planetas avanzan en el mismo sentido que la esfera celeste, pero se retrasan con respecto a ésta última; de ahí las variaciones en las posiciones relativas.

446 Las Pléyades (*Vergiliae*) y sus vecinos, las Híades y Orión, comparten un mito común, que atestigua su proximidad celeste (HIGINIO, *Astronómicas* II 21, 1-4). Las Pléyades desempeñan un papel preponderante en el calendario; de ahí su elección como ejemplo por parte de Macrobio: su aparición, a comienzos de mayo, anuncia la llegada de la buena estación y la reanudación de la navegación. Homero (*Ilíada* XVIII 486 y *Odisea* V 270) asocia las Pléyades, las Híades, las Osas y Orión como señales orientativas del navegante (cf. VIRGILIO, *Eneida* III 516). En cuanto al Dragón (*Anguis*, gr. *Ôphis*), su mención es suscitada por su estrecha proximidad con las Osas, entre las cuales se desliza y a las cuales estrecha con su abrazo (ARATO, *Fenómenos* 26-62); cf. *Com.* II 8, 7.

447 En realidad, Macrobio no comienza la serie al azar, como pretende, sino que sigue la tradición, corriente desde Posidonio, que hace comenzar la enumeración de los signos del zodíaco por Aries; cf. VARRÓN, *Lengua Latina* II 1, 7; GÉMINO, I 2; NIGIDIO FÍGULO, *Frag.* 89; VITRUVIO, IX 3, 1; HIGINIO, *Astronómica* I 7, 1; II *pref.* 2; IV 12; MANILIO, I 263; GERMÁNICO, 532-533; PTOLOMEO, *Tetrabiblos* I 10, 2; II 7; JUAN LIDO, *Sobre los meses* III 22. La costumbre pudo derivar de la influencia de los astrónomos egipcios, según los cuales Aries se encontraría en el centro del cielo en el momento del nacimiento del mundo (cf., *infra*, I 21, 23). A esta influencia egipcia se añade el hecho de que el año caldeo y el antiguo año romano comenzaban en la primavera.

448 Esto es, elevándose sobre el horizonte por el este.

449 Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 147; CLEOMEDES, I 16, 18; CALCIDIO, 74.

450 GÉMINO (XII 11-13), para efectuar la misma demostración, se contenta con observar el movimiento retrógrado de la Luna en relación con las estrellas fijas por espacio de una sola noche. Es suficiente, en efecto, puesto que este movimiento puede alcanzar 8° cuando la noche es larga.

451 El grupo de estrellas que constituyen la Balanza (*Libra*, gr. *Thygós*), constelación de creación relativamente reciente, se consideraba antes como formando las «pinzas» (*Chelae*, gr. *Chēlaí*) de la constelación vecina del Escorpión; cf. MARCIANO CAPELA, VIII 839.

452 VIRGILIO, *Geórgicas* I 217-218.

453 GÉMINO, XII 5-10, para efectuar la misma demostración, escoge observar las constelaciones que salen antes que el Sol. Este era, tal vez, el procedimiento más corriente, lo cual explicaría que Macrobio sienta la necesidad de justificar su preferencia por la puesta del Sol.

454 Cf. CLEOMEDES, I 18.

455 En líneas generales, la Antigüedad conoce dos formas de ordenar los planetas. Por un lado, el llamado orden egipcio, que sitúa Mercurio y Venus por encima del Sol; esto es, partiendo de la Tierra inmóvil en el centro del universo, se suceden las esferas concéntricas de los planetas según el siguiente orden: Luna, Sol, Venus, Mercurio, Marte, Júpiter y Saturno. Es el sistema que prevaleció en los tiempos más antiguos, el que, siguiendo a Eudoxo (PROCLO, *Timeo* III, 62 DIEHL), adoptaron PLATÓN (*Timeo* 38c-d; *República* X 616e), ARISTÓTELES (*Metafíca* VIII 1073b 32), CRISIPO (ESTOBEO, I 448 = *Frag.* II 527 VON ARNIM), PS. ARISTÓTELES (*Acerca del mundo* 392a), APULEYO (*Sobre el mundo* 2), e igualmente, aunque permutando las posiciones de Mercurio y Venus (esto es, Luna, Sol, Mercurio, Venus, etc.), a la manera de Eratóstenes, autores como TEÓN DE ESMIRNA (143 HILLER = III 15, 232-233 DUPUIS), CALCIDIO (73), MARCIANO CAPELA (VIII 851), o el propio Macrobio en el presente pasaje (en cambio, en *Com.* II 3, 14, Macrobio adopta el orden de Platón). Mientras el escalonamiento de los planetas superiores (Marte, Júpiter y Saturno) era fácil de deducir por simple observación, no ocurría lo mismo con los planetas inferiores (Mercurio y Venus), como Macrobio comenta en § 5, pues la duración de la revolución aparente de estos dos planetas es casi igual a la del Sol y no parecen alejarse nunca mucho de él. De ahí la existencia del llamado orden caldeo, que sitúa Mercurio y Venus por debajo del Sol; esto es, la secuencia Luna-Mercurio-Venus-Sol-etc. (y su variante Luna-Venus-Mercurio-Sol). Este sistema se atribuía a Pitágoras (PLINIO EL VIEJO, II 84) y a los pitagóricos (TEÓN DE ESMIRNA, 138 HILLER = III 15, 226-227 DUPUIS), a Arquímedes (MACROBIO, en el presente pasaje y en *Com.* II 3, 13), o más frecuentemente a los caldeos. Es el sistema más popular entre los astrónomos griegos a partir de s. II a. C, como Hiparco, GÉMINO (I 24-30),

CLEOMEDES (I 3, 2, 30-32 ZIEGLER) y PTOLOMEO (*Matemáticas* IX 1, 102). Es también el orden más corriente en el mundo romano, donde quizás fue introducido por Posidonio; cf. CICERÓN, *Sueño de Escipión* 4, 2; *Sobre la adivinación* II 91 (aunque en *Sobre la naturaleza* adopta el orden egipcio); MANILIO, I 807-808; V 5-6; VITRUVIO, IX 1, 5; HIGINO, *Astronómicas* IV 14, 4; PLINIO EL VIEJO, II 32-41. Macrobio, por su parte, adopta primero el orden caldeo (*Com*. I 12, 14), luego el orden platónico (I 19, 7-10), pero un poco más adelante (I 21, 27) describe incorrectamente el orden platónico como Luna-Sol-Mercurio-Venus (argumento a favor de quienes sostienen que no leyó el *Timeo*); si bien algo más adelante (II 3, 14), al explicar por qué los platónicos rechazaron los cálculos de Arquímedes para las distancias de los planetas, recoge de nuevo el orden platónico correctamente.

[456] Con exactitud, el período sideral de Saturno es de 29 años y 167 días; el de Júpiter, 11 años y 315 días; el de Marte, 687 días. Macrobio ofrece aproximaciones tradicionales; cf. AQUILES, *Introducción* 18, 44 MAASS; PS. ARISTÓTELES, *Acerca del mundo* 29; GÉMINO, I 24-26 (que calcula dos años y medio para Marte); CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 52-53 (= POSIDONIO, *Frag*. 360 THEILER); HIGINO, *Astronómicas* IV 15-19; PLINIO, II 32-34; APUILEYO, *Sobre el mundo* 29; PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* II 32; TEÓN DE ESMLRNA, 135, 21-22 HILLER = III 12, 222-223 DUPUIS; CALCIDIO, 70; NONO, *Dionisíacas* 38, 226-227; MARCIANO CAPELA, VIII 884-886. VITRUVIO (IX 1, 6-10) es el autor que más se aproxima a las duraciones reales de las revoluciones de estos planetas (29 años y 160 días para Saturno; 11 años y 313 días para Júpiter; 682 días para Marte).

[457] Un año es el cálculo aproximado tradicional para la duración de la revolución de Venus; cf. PLATÓN, *Timeo* 38d; GÉMINO, I 28; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 53; APULEYO, *Acerca del mundo* 29; TEÓN DE ESMIRNA, 136, 4 y 20 HILLER = III 12, 222-223 y 13, 224-225 DUPUIS; CALCIDIO, 70; MARCIANO CAPELA, VIII 882. En realidad. Venus emplea 225 días para completar su revolución en torno al Sol.

[458] Un año de revolución para Mercurio (con frecuencia asociado a Venus y al Sol); cf. PLATÓN, *Timeo* 38d; GÉMINO, I 29; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 53; APULEYO, *Sobre el mundo* 29; TEÓN DE ESMIRNA, 136, 4 y 20 HILLER = III 12, 222-223 y 13, 224-225 DUPUIS; CALCIDIO, 70; MARCIANO CAPELA, VIII 879; VITRUVIO (IX 1, 8) propone 360 días, y PLINIO (II 39) rebaja el cálculo a 339 días. La duración real es de 88 días para la revolución de Mercurio alrededor del Sol.

[459] Para un observador terrestre, Mercurio y Venus, al estar sus órbitas situadas entre el Sol y la órbita de la Tierra, no parecen alejarse nunca mucho del Sol. La distancia aparente mayor de Venus con respecto al Sol, para los antiguos, es de 60° de arco celeste (en realidad, 48°), y de Mercurio con respecto al Sol de 30° (en realidad, 28°). No obstante, PLINIO (II 38 y 39) se aproximó mucho en sus cálculos a la realidad (46° para Venus y 22° para Mercurio).

[460] Para la duración de la revolución Lunar, cf. *supra* I 6, 49-50 (nota).

[461] En realidad, la teoría que Macrobio presenta en los §§ 6-7, atribuyéndola a los egipcios, se trata de la teoría semi-heliocéntrica de Heraclides del Ponto (díscipulo de Platón, s. IV a. C.), quien, al hacer girar el Sol y los tres planetas superiores alrededor de la tierra, hacía de Venus y Mercurio satélites del Sol. La teoría de Heraclides se atestigua por primera vez en VITRUVIO (IX 1, 6), y no reaparece hasta TEÓN DE ESMIRNA (186, 17-187, 17 HILLER = III 33, 300-303 DUPUIS), y con posterioridad en CALCIDIO (*Timeo* 109-111), MARCIANO CAPELA (VIII 854 y 857). Teón y Calcidio añaden, además, que el Sol se mueve en un epiciclo, es decir, con una órbita cuyo centro describe un círculo en tomo a la tierra, mención ausente en los textos de Vitruvio y Marciano Capela, y que no proviene de Heráclides. Macrobio utiliza ingeniosamente el sistema de Heraclides para intentar reconciliar el orden egipcio y el orden caldeo. Según Macrobio, cuando Mercurio y Venus están en posición «inferior», se encuentran entre la Tierra y el Sol (orden caldeo), y su proximidad les hace más fácilmente observables. En cambio, cuando están en posición «superior» (orden egipcio), la luz se interpone entre la Tierra y estos planetas, haciéndolos menos observables. A partir de los §§ 8-9 Macrobio regresa, no obstante, al sistema egipcio puro.

[462] En realidad, la aceptación generalizada de la «falsa opinión» se debe a la autoridad de Ptolomeo, y no a la razón aducida por Macrobio; cf. PROCLO, 258 a-c DIEHL.

[463] La idea de que la Luna toma prestada su luz al Sol fue formulada, por primera vez, por Anaxímenes, según TEÓN DE ESMIRNA (*Frag*. 13 A 16), y se atestigua en TALES (*apud* PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* II

28), PARMÉNIDES (*ibid*. II 26) y ANAXÁGORAS (*apud* PLATÓN, *Crátilo* 409a; PLUTARCO, *Sobre la cara visible de la Luna* 929B). En época de Cicerón, esta opinión es muy frecuente; cf. GÉMINO, IX 1 y 10; HIGINIO, *Astr*. IV 14; VITRUVIO, IX 2, 3; PLINIO EL VIEJO, II 45; APULEYO, *Flórida* X; CLEOMEDES, 11 4, 1, 182 y II 5, 1, 194-195 ZIEGLER; MARCIANO CAPELA, VIII 862-863. Macrobio deduce de aquí una doble consecuencia, que le sirve para sustentar el orden egipcio de los planetas: 1) La Luna se encuentra por debajo del Sol (§ 8); 2) Se trata de un caso único: la Luna es el único planeta desprovisto de luz propia (§ 10).

464 Cf., *infra*, II 7, 6-8, a propósito de los cinturones celestes. Macrobio se hace eco de una concepción arcaica, según la cual el Sol, como el cristal, refleja a la Tierra y a los hombres la luz y el calor que recibe del resto del cielo (cf. FILOLAO, *Frag*. 44 A 24 = AECIO, II 20; EMPÉDOCLES *apud* PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* II 20). Esta imagen fue adoptada por el epicureísmo; cf. EPICURO (*Frag*. 343 Us. = AECIO, II 20, 14), LUCRECIO (V 610-613) y DIÓGENES DE ENOANDA (*Frag*. VIII, col. 2-4 WILLIAM).

465 Cf. GÉMINO, IX 1-2; CLEOMEDES, II 101; ESTOBEO, I 558.

466 Cf. I 11, 7, donde esta denominación se atribuye a los *physici* (egipcios, órficos, pitagóricos).

467 Cf., *infra*, I 22, 3.

468 La Luna refleja la luz solar a la manera de un espejo; cf. VITRUVIO, IX 2, 3; AQUILES, *Introducción* 21, 50 MAAS; CLEOMEDES, II 4, 1, 182, 16-17 ZIEGLER; MARCIANO CAPELA, VIII 863. PLINIO (II 45) compara el fenómeno con el de los reflejos en el agua, al igual que hace Cleomedes (II 4, 2, 184, 11 ZIEGLER) y PLUTARCO (*Sobre la cara visible de la Luna* 936c).

469 Cf., *infra*, I 22, 5-7.

470 Según Posidonio (*apud* CLEOMEDES, II 4, 1, 182, 21-22 ZIEGLER = *Frag*. 291 THEILER; PLUTARCO, *Sobre la cara visible de la Luna* 929d = *Frag*. 295 THEILER), la luz solar, en lugar de ser simplemente reflejada, se adentra en la sustancia lunar, por la cual es modificada, antes de ser reenviada a la tierra. Idea emparentada *apud* PLINIO EL VIEJO, II 45: la *mollior et imperfecta vis* de la Luna transforma la luz solar.

471 Cf. PLUTARCO, *Sobre la cara visible de la Luna* XVI 929 e.

472 En cuarta posición según el orden caldeo de los planetas adoptado por Cicerón; en segunda posición según el orden egipcio/platónico, preferido por Macrobio; si bien es cierto que Macrobio ha «demostrado» (§§ 6-7), adoptando el semiheliocentrismo de Heraclides del Ponto, que estos dos órdenes vienen a ser lo mismo. Aquí, no obstante, y en toda la demostración de §§ 15-17, parece que Macrobio emplea un sistema de esferas homocéntricas, escalonadas según el orden caldeo, sin ser consciente de esta incoherencia.

473 Para la duración de la revolución de los planetas, cf. §§ 3 y 5 (notas). El razonamiento de Macrobio es elíptico. Sobrentiende que los planetas se desplazan a la misma velocidad (cf., *supra*, I 14, 26-27) con una órbita rigurosamente circular (lo cual será criticado en I 21, 6-7). La distancia que recorren será, pues, proporcional a la duración de sus revoluciones. Además, Macrobio conoce la fórmula de cálculo de la circunferencia de un círculo a partir de su diámetro, y sabe deducir el diámetro —o, en este caso, el radio— de la circunferencia (cf. *Com*. I 20, 15 y 20).

474 Cf., *infra*, I 21, 5-7; cf. CALCIDIO, 115.

475 VIRGILIO, *Geórgicas* I 137, *navita tum stellis numeros et nomina fecit*. Por su parte, SÉNECA (*Cuestiones naturales* VII 25, 3) escribe: «Aún no hace mil quinientos años que Grecia puso nombres y números a las estrellas».

476 Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 52-53. Los caldeos fueron los primeros que identificaron los planetas y los consagraron a sus dioses poniéndoles sus nombres. Los griegos tomaron de los caldeos su ciencia, y adaptaron los nombres de los planetas a su propio panteón de divinidades. Desde el s. I a. C. existía, no obstante, una tendencia a designar los planetas directamente con el nombre de los dioses, no por simple economía lingüística, sino como expresión de una concepción tanto filosófica (pitagórica, estoica) como astrológica, que consideraba a los planetas como dioses. Tal concepción es incompatible con el neoplatonismo de Macrobio.

477 Júpiter es, en efecto, el más brillante de los planetas superiores; PLATÓN ya señala su color blanco (*República* X 617a, *leukótaton chrôma*), así como el rojo de Marte (*ibid., hypérythron*). Marte es calificado asimismo como *pyróesis* (PSEUDO ARISTÓTELES, *Acerca del mundo* 392a25; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los*

dioses II 53; APULEYO, *Del mundo* 29; CENSORINO, 13, 4; MARCIANO CAPELA, VIII 884; TEÓN DE ESMIRNA, 139,8 HILLER = III 15, 228-229 DUPUIS) o *rutilus* (FÍRMICO MATERNO, *Astronomía* I 10, 14) o *igneus* (PLINIO EL VIEJO, II 79).

478 El color rojo de Marte evoca la sangre y la destrucción, y su influencia se juzgaba hostil (CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 85; PTOLOMEO, *Tetrabiblos* I 4; APULEYO, *Florida* 10; FÍRMICO MATERNO, *Astronomía* I 10, 14). Saturno-Cronos, identificado por paronimia con Chronos, el Tiempo destructor, pasaba por provocar las muertes violentas (PTOLOMEO, *Tetrabiblos* IV 9), y estaba considerado como funesto (cf. JUVENAL, VI 569-570; PTOLOMEO, *Tetrabiblos* I 4; APULEYO, *Florida* 10; FÍRMICO MATERNO, *Astronomía* II 13, 5-6). En cambio, Júpiter es un planeta favorable, templado y que suscita vientos fecundos (cf. PTOLOMEO, *Tetrabiblos* I 4; CICERÓN, *Naturaleza de los dioses* II 119; GERMÁNICO, *Frag*. 4, 1-24; VITRUVIO, VI 1, 11 y IX 1, 16; PLINIO EL VIEJO, II 34; APULEYO, *Flórida* 10; FÍRMICO MATERNO, *Astronomía* I 10, 14; II 13, 5-6). Venus es el astro de la fecundidad, que esparce el rocío y propicia la germinación de las plantas y la reproducción de los animales (cf. CATULO, 64, 329; CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 85; PLINIO, II 38; JUVENAL, VI 570; APULEYO, *Florida* 10; PS. CENSORINO, *Frag*. III 5; PORFIRIO *apud* EUSEBIO, *Preparación evangélica* III 11, 40. Para la cultura astrológica de Macrobio y sus reserva con respecto a esta creencia, cf. J. FLAMANT, *op. cit*. (1977), págs. 445-459.

479 Los *Harmonica* de PTOLOMEO sólo se han conservado en buenas condiciones hasta el capítulo II 7 (I. DÜRING, [ed.], Goteborg, 1930). La teoría astrológica evocada aquí por Macrobio no figura en el *Tetrabiblos*. En los *Harmonica*, debía encontrarse en el capítulo III 16, del cual sólo se nos han conservado los títulos y la observación final.

480 Cf. PTOLOMEO, *Harmonica* I 7.

481 *Com*. II 1, 14-15.

482 Cf., *supra*, I 12, 14; 14, 7. Para este dogma astrológico, cf. FÍRMICO MATERNO, *Astronomía* IV 1, 5.

483 Hay que tener en cuenta, en efecto, el grado del horóscopo en el que se encuentra el planeta en cuestión, así como los aspectos de los otros planetas con respecto a él. Las combinaciones de influencias son múltiples y su exposición requeriría un tratado de astrología. Para Saturno, cf. FÍRMICO MATERNO, *Astronomía* III 2, 10-11 y 14; para Marte, *ibid*., III 2, 26.

484 PLOTINO, *Enéadas* II 3 (*Perì toû ei poieî tà ástra*). Macrobio da un resumen global y pertinente de la tesis de Plotino, pero no podemos saber con certeza si lo leyó directamente o no.

485 Cf. PLOTINO, *Enéadas* II 3, 3 y 7; CALCIDIO, 125; P. DUHEM, *Le Systéme du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Coperic*., II, París, 1914, págs. 309-318. ¿Son los astros, y los presagios en general, signos o causas de los acontecimientos? Esta cuestión se planteaba con frecuencia en la Antigüedad; cf. CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 29; AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* V 1: «se dice que las estrellas anuncian esas cosas más bien que las hacen»; MACROBIO, *Saturnales* I 17, 3. Para los astrólogos, los astros son la causa; cf. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* V 5; CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 89; PTOLOMEO, *Tetrabiblos* I 2. Para Plotino, en cambio, son sólo el signo, pues los acontecimientos del mundo no admiten más causa que la Causa primera (*Enéadas* II 3, 6, 16-17).

486 CICERÓN, *República* VI 17 = *Sueño* 4, 2.

487 PLATÓN, *Timeo* 39b.

488 Esta definición heraclitea del Sol no se atestiga en ninguna de sus obras, pero se puede relacionar con *Frag*. 22 B 99 (= PLUTARCO, *Sobre si es más útil el agua o el fuego* 957A): «Si no hubiera Sol, pese a los demás astros, habría la noche». Cf. ESTOBEO, I 526.

489 Etimología estoica dada por Cicerón (*Sobre la naturaleza de los dioses* II 68: «y es que se llama 'Sol' bien porque 'sólo él' es así de grande entre todos los astros, o bien porque, una vez que ha surgido, al quedar todo oscurecido aparece 'sólo él' [trad. A. ESCOBAR]; VARRÓN, *Lengua Latina* V 68; FÍRMICO MATERNO, *Del error de las religiones profanas* 17, 1; MARCIANO CAPELA, II 188; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* III 70.

490 Cf. PLINIO EL VIEJO, *Historia natural* II 12; CLEOMEDES, I 18-19; TEÓN DE ESMIRNA, 187.

491 Macrobio hace alusión aquí a la teoría radio-solar, de origen caldeo y de época helenística, introducida en Roma probablemente por Posidonio y atestiguada en numerosos textos técnicos e incluso poéticos; cf.

CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 89; VITRUVIO, IX 1, 11; LUCANO, X 201-202; PLINIO, *Historia natural* II 59-60 y 69-71; TEÓN DE ESMIRNA, 187 HILLER = III 34, 304-305 DUPUIS; CENSORINO, 8, 2-3; MARCIANO CAPELA, VIII 887. Los astólogos habían observado que Júpiter y Saturno detienen su curso cuando están a una distancia del Sol equivalente a un tercio de la circunferencia celeste (trígono); Marte, a una distancia de un cuarto (cuadrante). Atribuyen el fenómeno a la fuerza de los rayos solares, los cuales, igual que atraen a las plantas y los vapores (VITRUVIO, *loc. cit.*), permiten al Sol atraer hacia sí a los planetas que le siguen y frenar a los que le preceden.

492 La fórmula ciceroniana (*mens mundi*) es de origen estoico, para quienes el Sol es el *hegemonikón* del mundo, esto es, su alma racional (cf. CLEANTES, *Frag*. I 499 VON ARNIM); cf. asimismo PLINIO EL VIEJO, II 13 «que éste (el Sol) es el alma, o más llanamente, la mente de todo el Universo» [trad. de A. MOURE]. La expresion *mens mundi* reaparece en MACROBIO, *Saturnales* I 18, 15; I 19, 9.

493 Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 138 y 187; CALCIDIO, 100.

494 Cf. PLINIO EL VIEJO, II 13.

495 En tiempos de Macrobio, la asimilación Sol/corazón del mundo es un lugar común. El Sol es el *hegemonikón* o corazón del mundo porque rige los ritmos cósmicos, los días y las noches, las estaciones; cf. CLEANTES, *Frag*. I 499 VON ARNIM; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 49; PROCLO, *Timeo* II, 104 DIEHL.

496 Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 187-188; PLUTARCO, *Sobre la cara de la Luna* XV 928b-c; CALCIDIO, 100.

497 TEÓN DE ESMIRNA (187, 22 HILLER = III 33, 302-303 DUPUIS) y CALCIDIO (100) ofrecen la misma argumentación: el Sol, como el corazón, está siempre en movimiento.

498 La misma equivalencia *caelum/mundus* es planteada por MACROBIO en *Com*. II 11, 12, así como en *Saturnales* I 9, 11 y I 18, 15.

499 Cf. II 7 (sobre las zonas celestes); cf. asimismo I 15, 7.

500 GALENO (*Insitución lógica* 12) confirma la atribución a Eratóstenes de un tratado sobre las dimensiones y distancias del Sol y de la Luna, y de sus eclipses totales y parciales (cf., asimismo, PSEUDO PLUTARCO, *Máximas de filósofos* II 892b). Sin embargo, Macrobio es la única fuente que atribuye a Eratóstenes esta relación de 1/27 entre las dimensiones del Sol y de la Tierra. Al ser 27 un número cúbico, lo más probable es que se trate de una *ratio* entre los volúmenes (y no entre los diámetros), lo que supondría que la dimensión del diámetro del Sol es el triple del de la Tierra.

501 CLEOMEDES (II 1, 17, 144-146 ZIEGLER) describe el método de Posidonio (en el que, sin embargo, no intervienen los eclipses de Luna): Posidonio parte del dato de que la órbita solar es 10.000 veces más grande que la circunferencia terrestre (esta relación 1/10.000 podría provenir de un cálculo de ARQUÍMEDES, *El número de las arenas*, 155, 28-156, 2 MUGLER). Para obtener el diámetro del Sol, toma la porción del meridiano terrestre donde, desde el solsticio de verano, los rayos solares caen sin producir sombra (porción estimada por Eratóstenes en 300 estadios) y la multiplica por 10.000. El diametro del Sol mide, por tanto, 3 millones de estadios.

502 El mecanismo del eclipse fue descrito en *Com*. I 15, 10-12.

503 En términos muy parecidos a los de Macrobio, también PLINIO EL VIEJO condena repetidas veces la osadía de aquellos sabios —posiblemente se refiera a los pitagóricos— que pretendían calcular la medida exacta del universo y la distancia de la Tierra con respecto a la Luna, el Sol y las estrellas (II 3; II 85, «porque pretender tal cosa casi es propio de la pérdida de tiempo de un demente» [trad. de A. MOURE], II 87), así como la medida exacta de la tierra (II 247). Epicuro, por su parte, considera que la explicación de los fenómenos astronómicos escapa al conocimiento humano, y sobre esta observación fundamenta su método de las hipótesis plurales (*Epístola a Pitocles* 93-94; LUCRECIO, V 531-533).

504 Esta medida remonta a ARQUÍMEDES (*Sobre la medida del círculo*, Prop. 3), quien establece que el perímetro π de un círculo de diámetro 1 está comprendido entre 3 + 10/71 y 3 + 10/70. La proposición de Arquímedes es citada también por PTOLOMEO, *Synt*. I, 513, 2-5 HEIBERG; HERÓN DE ALEJANDRÍA, *Métrica*, 66; TEÓN DE ESMIRNA, 124, 12 HILLER = III, 3, 204-207 DUPUIS; SIMPLICIO, *Com. al «Acerca del cielo» de Aristóteles*, 549.

505 Para la definición de la noche como sombra de la tierra, cf. ARISTÓTELES, *Meteorológicos* I 8, 345b7;

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 49 (su fuente podría ser Posidonio); PLINIO, II 47; PLUTARCO, *Sobre la cara visible de la Luna* 931F.

506 El razonamiento de Macrobio descansa sobre dos postulados: 1) la sombra de la tierra equivale a sesenta veces el diámetro terrestre; 2) esta sombra se extiende hasta la órbita solar. Se desconoce la fuente de estos postulados, pero concuerdan con la cosmología platónica. Sorprende que a Macrobio (o a su fuente) no se le ocurriera que bastaba con el segundo postulado (la sombra terrestre se extiende hasta la órbita solar), y dado que el Sol en sus revoluciones describe un círculo perfecto alrededor de la tierra, para concluir que el diámetro de la tierra es la mitad del diámetro del Sol. Cleomedes (II 78) se sirve de esta simple demostración geométrica.

507 Macrobio cita de nuevo esta estimación en II 6, 3. Cleomedes (I 10, 3-4, 94-100 ZIEGLER) informa de cómo Eratóstenes, combinando *ratio* y observación, determinó la medida del meridiano terrestre. Su método le permitió calcular una medida de 250.000 estadios, redondeados luego por él y por Hiparco en 252.000 estadios, para que la cifra fuera divisible por 12 (cf., *infra*, I 20, 20; PLINIO, II 247). El estadio de Eratóstenes equivale, en principio, a 157,5 m.; por lo tanto, la medida de la circunferencia terrestre, según Eratóstenes, era de 39.690 Km. Para una descripción del método usado por Eratóstenes para medir la circunferencia de la tierra, véase STAHL (1990 = 1952), págs. 251-252; H. F. TOZER, *A History of Ancient Geography*, Cambridge, 1935, págs. 170-172; A. DILLER, «Geographical Latitudes in Erathostenes, Hipparchus and Posidonius», *Klio* (1934), 258-269.

508 En griego, *skáphē* o *pólos*.

509 El instrumento utilizado es el cuadrante solar llamado *pólos*. HERODOTO (II 109) atribuye su invención a los babilonios, en tanto que VITRUVIO (*De la arquitectura* IX 8, 1), que lo llama *scaphe sive hemispherium*, otorga la paternidad del invento a Aristarco de Samos, posiblemente sin razón. El *pólos* era al principio de piedra, como el descrito por Macrobio, pero más tarde se fabricaron de bronce (como el descrito en MARCIANO CAPELA, VI 597). El estilo estaba fijado en la punta del borde situado hacia el norte, coincidiendo su extremidad con el centro del hemisferio. Según CLEOMEDES (II 1, 12, 136-138 ZIEGLER), los egipcios habrían utilizado el reloj de agua para medir el diámetro aparente del Sol, y MARCIANO CAPELA (VIII 860) describe una medida del diámetro de la Luna obtenida de la misma manera.

510 De acuerdo con el teorema de EUCLIDES (*Elementos* XII 18) de que dos esferas guardan la misma proporción que los cubos de sus diámetros.

511 Cf. AQUILES, *Introducción a los 'Fenómenos' de Arato* 20. Repárese en los cálculos poco escrupulosos de Macrobio: considera que 140.000 es casi el doble de 80.000, y en consecuencia calcula el cubo de 2, resultando 8; si hubiera calculado el cubo de 1 ¾ (140.000 : 80.000), habría obtenido 5.36 en vez de 8.

512 Cf. *infra* I 6, 47; I 14, 23. Repárese en que Macrobio descarta aquí sin ambigüedad el sistema de Heraclides Póntico, que había adoptado en I 19, 6-7 para intentar conciliar el orden egipcio con el orden caldeo de los planetas.

513 HIGINO (*Astronómica* IV 14, 4) plantea el mismo problema: «algunos creen, cuando se dice que el Sol está en Aries o en cualquier otro signo, que traza su trayectoria sobre las propias estrellas de Aries. Más los que siguen esa explicación están muy alejados de la verdadera. Pues ni el Sol ni la Luna aparecen cercanos a las constelaciones».

514 Para la metáfora, cf. MACROBIO, *Saturnales* VI 8, 14-23.

515 Cf. CALCIDIO, 74.

516 Por efecto óptico, a un observador terrestre le parece que los planetas, infinitamente más cercanos a la Tierra que las constelaciones, se desplazan por éstas. Para describir más fácilmente el curso errático de los planetas, los astrónomos griegos, tras haber identificado la banda del cielo dentro de cuyos límites los planetas confinan sus movimientos, el zodíaco (cf. I 15, 8-9; *infra* §§ 10-11), se sirvieron de las constelaciones identificadas en el zodíaco como hitos de localización de los planetas. Para ello, dividieron la banda zodiacal en doce partes iguales de 30°, las dodecatemorías, cada una de las cuales se corresponde aproximadamente con una constelación zodiacal (HIPARCO, *Contra Arato* II 1-8; GÉMINO, I 1-5).

517 Cf. GÉMINO, I 19: «Toda la astronomía descansa, de hecho, sobre la hipótesis de que el Sol, la Luna y los cinco planetas se desplazan a una velocidad constante (*isotachôs*), siguiendo un movimiento circular, inverso al del universo»; cf. VITRUVIO, IX 15; CALCIDIO, 115; MARCIANO CAPELA. VIII 861. Aunque los antiguos citan

generalmente a Platón como fuente de este principio (SIMPLICIO, *Comentario al «Acerca del cielo» de Aristóteles* II 12, 488 HEIBERG), Gémino hace remontar este principio a los pitagóricos, quienes no podían admitir que hubiera alguna irregularidad en el movimiento de los astros, ya que los consideraban seres divinos.

518 Para la duración de la revolución de Saturno, cf. *Com.* I 19, 3 y 16 (revolución alrededor del Sol); para la de la Luna, I 6, 49-50 y I 19, 5.

519 También CLEOMEDES (II 75), SERVIO (*Com. a las «Geórgicas»* I 33) y los escolios a APOLONIO DE RODAS IV 266 atribuyen al zodíaco, como Macrobio, un origen egipcio. Pero la idea de dividir el zodíaco en doce porciones iguales remonta a los caldeos, quienes desde fines del s. VI a. C. poseían una serie de doce signos iguales, sistema que pasa a Grecia y que conocían los astrónomos Eudoxo de Gnido (*c.* 390-*c.* 340 a. C.) y Calipo de Cízico (*fl.* 330 a. C.). Previamente incluso, para los griegos, en la banda zodiacal, sólo había once constelaciones, pues Libra se agregó tardíamente, a partir de las pinzas de Cáncer (cf. MARCIANO CAPELA, VIII 839).

520 El zodíaco es un cinturón imaginario en la esfera celeste, con una anchura de 17°, por cuyo centro discurre la eclíptica, el sendero anual aparente del Sol. La inclinación de la eclíptica con respecto al ecuador celeste es de 23 ½ grados. Los antiguos creían que el Sol, la Luna y los planetas mantenían su curso dentro el zodíaco. En realidad, Venus, Plutón y algunos de los asteroides se encuentran en ocasiones fuera del zodíaco.

521 Macrobio no tiene en cuenta la precesión de los equinoccios (descrita en I 17, 16), que modifica la posición de las constelaciones con relación al punto vernal, a razón de casi un *signum* cada dos milenios. Esto basta para desvirtuar la transmisión *ad posteros* de estos hitos de localización que son las constelaciones. De hecho, los astrólogos utilizaban (y utilizan aún) para definir las posiciones de los planetas unos signos ficticios, que corresponden al aspecto del zodíaco en tiempos de Hiparco.

522 Cf. MARCIANO CAPELA, VIII 860. Según SEXTO EMPÍRICO (*Contra los profesores* V 24-25), son los caldeos quienes, con la ayuda de un reloj de agua, delimitaron las doce zonas del zodíaco. Pero el método descrito por Macrobio no tiene en cuenta la disparidad de las duraciones en la ascensión de los signos, ligada a la oblicuidad del zodíaco, y puesta en evidencia, entre los sabios griegos, por la demostración geométrica de EUGLIDES (*Fenómenos.* 9) y por los cálculos del matemático HIPSICLES DE ALEJANDRÍA, *Anafóricos* (s. II a. C.), y, entre los latinos, por MANILIO (III 203-442).

523 CICERÓN (*Arato* 317-319) fue quien, por primera vez, tradujo *zodiacus* por *orbis signifer*.

524 El tema del *mundi natalis* (*genitura mundi*, § 24) es de origen egipcio, según FÍRMICO MATERNO, *Matemáticas* III, *pref.* 4; III 1, 1-2.

525 El cielo es al mundo lo que la cabeza al hombre. En astrología, el paralelo entre las partes del mundo y las del cuerpo humano, entre macrocosmo y microcosmo, ya tradicional en el pensamiento antiguo, tiene rango de dogma fundacional; cf. MANILIO, IV 888-895; FÍRMICO MATERNO, *Astronomía* III, *pref.* 2-3.

526 Cf. PTOLOMEO, *Tetrabiblos* I 10, 2; FÍRMICO MATERNO, *Astronomía* III 1, 17-18; PROCLO, *Timeo* I 96, 18 DIEHL. Para la primera posición de Aries, cf. *supra* I 18, 8 (nota).

527 Cf. PORFIRIO, *Sobre la gruta de las ninfas* 22; FÍRMICO MATERNO, *Astronomía* III 1, 1.

528 Para los astrólogos, cada planeta tiene como «domicilios» o «casas» particulares (*domicilia* o *domus*) dos de los signos del zodíaco. Uno es el *domicilium* diurno (enunciados en § 25), el otro, el *domicilium* nocturno (§ 26). Ahora bien, las luminarias sólo tienen un domicilio único, Leo para el Sol, Cáncer para la Luna. Cada planeta ejerce una influencia preponderante cuando se halla en su *domicilium*, del cual es el *dominus* (cf. § 25). Enumeran exhaustivamente los *domicilia* de los planetas PORFIRIO (*Sobre la gruta de las ninfas* 22), FÍRMICO MATERNO (*Astronomía* II 2, 3-5); PS. CENSORINO (*Frag.* III 10), y parcialmente LUCANO (I 652-660) y el propio MACROBIO (*Saturnales* I 12, 10-11 y I 21, 16). Pero Macrobio es el único que pone explícitamente en relación los *domicilia* con el *thema mundi* (o *genitura mundi*). También Fírmico Materno trata ambos temas, pero en pasajes distanciados entre sí (II 2, 3-5 y III 1, 1), y sin establecer nexo explícito entre ambos. Cf. A. LE BOEUFFLE (1987), págs. 123-124, s. v. *domicilium.*

529 *Com.* I 19, 7-9.

530 Macrobio resume el índice de materias de los capítulos I 17, 5 a 21, 27.

531 Cf., *supra*, I 11, 6. La idea de que la esfera lunar separa el mundo superior, puro e inmortal, del mundo

inferior, turbio y perecedero, parece remontar a Pitágoras (*apud* EPIFANIO, *Contra las herejías, proem.* 1, e *ibid.*, III 8; cf. *Dox. Gr.*, 587 y 590 DIELS) y a su escuela (ALCMEÓN DE CROTONA, *Frag.* 24 A 1; FILOLAO, *Frag.* 44 B 21). Se atestigua paralelamente en Heráclito y EMPÉDOCLES (*Frag.* 31 A 62). La oposición entre mundo supralunar y sublunar es fundamental en la cosmología platónica del *Timeo*, y aún más en Aristóteles, quien atribuye al mundo superior una quinta esencia inalterable, el éter, en tanto que el mundo inferior, abandonado a las trasmutaciones de los cuatro elementos, es el del cambio y lo perecedero (*Acerca del cielo* I 3, 270a-b; *Meteorológicos* I 1, 338a-b; HIPÓLITO, *Doctrinas filosóficas* o *Refutación de todas las herejías* 20, 5 = 322 DIELS; EPIFANIO, *Contra las herejías* III 21 = 592 DIELS). La idea se convierte en un lugar común del pensamiento antiguo (excepción hecha del epicureismo); cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 56; SÉNECA, *Epístolas morales* 59, 16; *Cuestiones naturales* VII 12, 7; PLINIO EL VIEJO, II 48; APULEYO, *Sobre el mundo* 2-3; CLEOMEDES, II 99, 178, 26-28 ZIEGLER; CALCIDIO, *Timeo* 76; PS. JÁMBLICO, *Introducción a la aritmética* 59, 7-8 DE FALCO; PLOTINO, *Enéadas* II 1, 2; CLAUDIANO, *Rapto de Prosérpina* II 298-299.

532 Es posible que Macrobio se esté refiriendo aquí a los filósofos, citados en su doxografía del alma (I 14, 19), que consideran el alma como material, formada a partir de uno o más de los cuatro elementos. Para el origen celeste del alma, cf. I 9, 1; I 14.

533 La misma imagen en PLOTINO, *Enéadas* IV 8, 4; PORFIRIO *apud* NEMESIO, 133-134 MATTHEI; y ya antes en SÉNECA, *Epístolas morales* 61, 5.

534 *República* VI 17 = *Sueño* 4, 3.

535 Cf. I 19, 11 (y para la idea de que la tierra no es más que un punto en la inmensidad del mundo, I, 16, 6). La tierra es un punto inmóvil en el centro de la esfera celeste. Esta hipótesis, que remonta a los presocráticos (PARMÉNIDES, *Frag.* 28 A 1; ANAXIMANDRO, *Frag.* 12 A 1; ANAXÁGORAS y EMPÉDOCLES, *Frag.* 59 A 88), tiene la ventaja de permitir una representación geométrica y una configuración cómoda del mundo; cf. EUCLIDES, *Elementos* 1; GÉMINO, XVI 29; XVII 16; HIGINO, *Astronómicas* I 2; PLINIO, II 176; CLEOMEDES, I 9, 5, 90 y I 11, 1, 102 ZIEGLER; TEÓN DE ESMIRNA, 120, 1 y 128, 1 HILLER = III 1, 198-199 y 4, 210-211 DUPUIS; PTOLOMEO, *Matemáticas* I 5-7. La inmovibilad de la tierra es resultado de un equilibrio de orden físico; cf. CICERÓN, *Tusculanas* V 69; OVIDIO, *Metamorfosis* I 12-13; MANILIO, I 168-181; PLINIO EL VIEJO, II 11; MACROBIO, *Com.* I 22, 7. Pero aquí Macrobio propone una demostración matemática, de origen aristotélico; cf. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* II 3, 286a; 13, 293a; 14, 296a-b; cf., asimismo, TEÓN DE ESMIRNA, 149, 15 HILLER = III 22, 242-243 DUPUIS; CALCIDIO, *Timeo* 76 (cuya fuente común es el peripatético Adrasto); PLOTINO, *Enéadas* II 2, 1, 31-33 y 2, 10-12.

536 Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 116; TEÓN DE ESMIRNA, 120, 1-2 y 128, 1-2 HILLER = III 1, 198-199 y 4, 210-211 DUPUIS; MARCIANO CAPELA, VI 599-600.

537 La posición central y la inmovilidad de la tierra están vinculadas a las leyes de la gravedad; cf. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* I 3, 269d; II 14, 296b-297a; IV 4; GÉMINO, XVI 2; TEÓN DE ESMIRNA, 122, 1-2 HILLER = III 2, 202-203 DUPUIS; CALCIDIO, *Timeo* 76.

538 Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 149-150.

539 Varrón (*Lengua Latina* V 21) hace derivar *terra* («tierra») de *terere* («moler»); cf. ISIDORO DE SEVILLA, XIV 1, 1.

540 Según Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito (*apud* PLATÓN, *Fedón* 108e-109a; ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* II 13, 294b) la tierra reposa sobre el aire; pero ellos concebían la tierra como un disco plano. La idea de Macrobio conecta mejor con la de PLINIO (*Historia natural* II 10; II 64) y MARCIANO CAPELA (VIII 814, en contexto peripatético), para quienes el aire sustenta la tierra y la envuelve.

541 Cf. PARMÉNIDES y DEMÓCRITO *apud* AECIO, III 15, 7 (380 DIEHLS); PLATÓN, *Fedón* 108e-109a; ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* II 13, 295b; MARCIANO CAPELA, VI 599.

542 Cf. MARCIANO CAPELA, VI 600.

543 Cf. ANAXÍMENES *apud* PLUTARCO, *Miscelánea* 11; *Máximas de filósofos* III 4; LUCRECIO, VI 495-526; ESTOBEO, I 664; AECIO, III 4, 1 = *Frag.* 13 A 17. ARISTÓTELES (*Meteorológicos* I 9 346 b 24-25) añade el factor temperatura: el vapor de agua (esto es, el agua terrestre convertida en aire por causa de los rayos del Sol) se condensa de nuevo al enfriarse y forma una nube, que termina por descargarse en lluvia.

[544] Cf. *infra* II 7, 19.
[545] CICERÓN, *República* VI 20 = *Sueño* 6, 1, comentado por MACROBIO en *Com*. II 5.

LIBRO II

Tratado de música: La armonía de las esferas

Primera cita del «Sueño»

En el primer libro de nuestro comentario, Eustacio, hijo [**1**] mío, más querido para mí que mi propia vida[1], nuestra discusión avanzó hasta el curso de la esfera estrellada y de las siete estrellas que están por debajo de aquella. Disertemos ahora sobre su armonía musical.

Pregunté: «¿Qué es ese sonido tan sublime y armonioso [2] *que embriaga mis oídos?». «Ése», contestó mi abuelo, «es un sonido entrecortado a intervalos desiguales pero, no obstante, cuidadosamente proporcionados, causado por el impulso y movimiento de las propias esferas, y que combinando agudos con graves produce diferentes armonías. En efecto, tan enérgicos movimientos no se pueden lograr en silencio, y la naturaleza hace que las esferas de un extremo emitan los graves, y las del otro extremo los agudos. En consecuencia*, [3] *la esfera celeste más externa, la estrellada, cuya rotación es la más rápida, emite, al moverse, un sonido agudo, mientras que la esfera lunar, la más baja, el sonido más grave. En cuanto a la tierra, la esfera novena e inmóvil, está siempre fija en la misma posición, ocupando el centro del universo. Las otras ocho esferas, dos de las cuales se mueven con la misma velocidad, producen siete sonidos separados por intervalos, número que es, poco más o menos, la clave del universo. Hombres sabios, imitando esta armonía por medio de instrumentos de cuerda o con sus cantos, se abrieron un camino de regreso a este*

lugar»[2].

PRINCIPIOS DE LA ARMONÍA MUSICAL

El aire golpeado emite un sonido

[4] Una vez explicado el orden de las esferas y descrito ya el movimiento con el que las siete que están por debajo de la esfera celeste se desplazan en sentido contrario a ésta, es razonable que ahora investiguemos qué clase de sonido produce la [5] propulsión de tamañas moles[3]. En efecto, es forzoso que de la propia rotación de las esferas nazca un sonido, ya que el aire, cuando es hendido, en el instante mismo del golpe proyecta fuera de sí la potencia del impacto, pues es natural que el choque violento de dos cuerpos concluya en un ruido[4]. Pero tal sonido, que nace de cualquier golpe del aire, o bien lleva a los oídos algo dulce y melodioso, o bien suena torpe y áspero[5]. En efecto, si una ley numérica precisa regula el [6] golpe, resulta una modulación armónica y melodiosa; pero cuando resuena una colisión fruto del azar y sin gobierno, un estrépito confuso y desordenado molesta al oído[6]. Ahora [7] bien, en el cielo —es sabido— no sucede nada fortuito o por azar; al contrario, todo se desarrolla allí conforme a las leyes divinas y según un plan establecido[7]. De aquí se concluye, con silogismo irrefutable, que sonidos armoniosos procedan de la rotación de las esferas celestes, puesto que el sonido necesariamente resulta del movimiento, y la razón, que está presente en lo divino, es responsable de que los sonidos sean melodiosos[8].

Pitágoras, descubridor de las reglas matemáticas de la armonía

[8] Pitágoras fue el primero de todos los griegos en concebir esta idea[9]. Comprendió, es cierto, que cualquier armonía procedente de las esferas sonaba por necesidad de la razón, que jamás se aleja del cielo, pero tuvo dificultades para descubrir qué era aquella razón y cómo podía ser observada. Cuando ya le fatigaba aquella prolongada y estéril investigación acerca de un asunto tan fundamental y tan arcano, el azar le puso delante algo que una reflexión profunda no habría logrado descubrir[10].

[9] Sucedió que, estando en la calle, al pasar por delante de unos herreros que golpeaban un hierro candente, llegaron de pronto a sus oídos los sonidos de sus martillos

que golpean rítmica y alternativamente, y de tal manera los agudos se armonizaban con los graves que unos y otros retornaban al oído del oyente a intervalos fijos, y de variados golpes [10] nacía un solo acorde musical. Entonces Pitágoras, juzgando que se le había presentado la ocasión, averiguó con los ojos y las manos lo que había estado antes buscando en vano con la mente. Se arrimó a los herreros y observó de cerca, con curiosidad, su trabajo, prestando atención a los sonidos que provocaban los brazos de cada uno. Pensando que los sonidos podían atribuirse a la fuerza con que golpeaban, les pidió que se intercambiaran los martillos. Hecho esto, la diversidad de sonidos se apartó de los hombres y acompañó a los martillos[11]. Entonces, volcó toda su atención en el estudio [11] del peso de los martillos, y cuando hubo anotado la diferencia que se tenía en cada uno, ordenó que se fabricaran otros martillos más pesados o más ligeros que aquellos. Al golpearlos, se dejaban oír unos sonidos que en modo alguno se parecían a los anteriores y además no eran armoniosos. Entonces constató que la armonía de tonos era resultado de [12] una proporción de pesos, y tras realizar un catálogo de relaciones numéricas que recogen la diversidad de pesos que produce armonía, dirigió su investigación de los martillos a los instrumentos de cuerda, y estiró intestinos de ovejas y nervios de bueyes, atándoles pesos tan variados como aquellos que había descubierto que había con respecto a los martillos. De tales instrumentos resultó una armonía semejante a aquella que prometiera el éxito constatado de su anterior observación, pero con el añadido de la dulzura que proporcionaba la naturaleza sonora de los instrumentos de cuerda[12]. Entonces Pitágoras, sabedor de tan gran secreto, elige [13] los números a partir de los cuales se producen acordes armoniosos, de manera que, ajustados los instrumentos con respecto a estos números, unos sean templados para unas notas y otros para otras, en armonía numérica, de suerte que, tañido uno con un plectro, otro, aunque colocado a distancia pero numéricamente acordado, puede sonar al mismo tiempo[13].

Las relaciones armónicas

[14] Ahora bien, del total de la infinita variedad de números se descubrió que eran pocos y muy escasos los que podían combinarse para producir armonía. Son seis: el epítrito (4:3), el hemiolio (3:2), el duplo (2:1), el triple (3:1), el cuádruplo (4:1), y el epogdo (9:8)[14].

[15] El epítrito es cuando, de entre dos números, el mayor contiene entero el menor más un tercio, tal como el cuatro con respecto al tres; pues el cuatro es la suma de tres más un tercio de tres, esto es, uno, y tal relación numérica recibe el nombre de epítrito, y de ella nace el intervalo musical conocido como *dià tessárōn* (cuarta). El hemiolio es cuando, de [16] entre dos números, el mayor contiene entero el menor más la mitad, tal

como el tres con respecto al dos; pues el tres es la suma de dos más la mitad de dos, esto es, uno, y de tal relación numérica, que recibe el nombre de hemiolo, nace el intervalo musical conocido como *dià pénte* (quinta). El duplo [17] es cuando, de entre dos números, el menor se contabiliza dos veces en el mayor, tal como el cuatro con respecto al dos; y de tal duplo nace el intervalo musical llamado *dià pasôn* (octava). El triple es cuando, de entre dos números, el [18] menor se contabiliza tres veces en el mayor, tal como el tres con respecto al uno, y de tal relación numérica resulta el intervalo musical conocido como *dià pasôn kaì dià pénte* (octava más quinta). El cuádruplo es cuando, de entre dos números, [19] el menor se contabiliza cuatro veces en el mayor, tal como el cuatro con respecto al uno, relación numérica que produce el intervalo musical conocido como *dìs dià pasôn* (doble octava)[15]. El epogdo es el número que contiene uno [20] menor más su octava parte, tal como el nueve con respecto al ocho, porque ocho más su octava parte, esto es, uno, suman nueve. Esta relación numérica produce el intervalo que los músicos llamaron *tónos* (tono)[16].

[21] Los antiguos quisieron llamar «semitono» al intervalo menor que el tono[17], pero esto no hay que interpretarlo como que se está pensando en medio tono, puesto que, en el ámbito de las letras, no interpretamos la semivocal como [22] media vocal[18] (además, el tono, por su propia naturaleza, no se puede dividir en dos partes iguales; pues, en la medida en que se origina a partir del número nueve, y el nueve es indivisible en partes iguales, el tono no permite su división en dos mitades), sino que llamaron semitono al intervalo menor que el tono, el cual se ha descubierto que se diferencia tan poco del tono como los siguientes dos números se diferencian [23] entre si, a saber, el 243 y el 256[19]. Los antiguos pitagóricos llamaron a este semitono *díesis* (sostenido)[20], pero el uso posterior determinó que se llamara *díesis* al intervalo inferior al semitono[21]. Platón llamó al semitono *leîmma*[22].

Hay, pues, cinco acordes[23], a saber: *dià tessárōn* (cuarta), [24] *dià pénte* (quinta), *dià pasôn* (octava), *dià pasôn kaì dià pénte* (octava más quinta), y *dìs dià pasôn* (doble octava). Pero este número de intervalos musicales tiene que ver con la música que el aliento humano es capaz de producir o el oído humano de escuchar[24]; pero más allá se extiende la escala de la armonía celeste, esto es, hasta cuatro veces *dià pasôn kaì dià pénte* (cuatro octavas más una quinta)[25].

Entretanto, disertemos sobre los intervalos que hemos nombrado. El intervalo de la cuarta consta de dos tonos y un [25] semitono (dejemos de lado sutilezas suplementarias, para evitar confusión), y resulta del epítrito; la quinta consta de tres tonos y un semitono, y resulta del hemiolio; la octava consta de seis tonos, y resulta del duplo; la octava y quinta consta de nueve tonos y un semitono, y resulta del triple; y la doble octava contiene doce tonos, y resulta del cuádruplo.

Preliminares: los cuerpos sólidos y los diversos cuerpos matemáticos

[**2**] Después de que Platón[26], como heredero de la doctrina pitagórica y con la hondura divina de su propio talento, se percató de que ninguna combinación podría resultar duradera sin estas relaciones numéricas, construyó en su *Timeo* el Alma del Mundo entretejiendo tales relaciones numéricas según la inefable providencia del divino Creador. Si aplicáramos su interpretación a nuestra obra, sería de una gran ayuda para entender las palabras de Cicerón, que parecen oscuras cuando [2] trata de la disciplina musical. Pero para que la explicación que se ofrece en ayuda de otra explicación no sea considerada ella misma difícil, debemos hacer unas pocas consideraciones previas que harán más transparente la comprensión de ambas explicaciones.

[3] Todo cuerpo sólido tiene tres dimensiones, a saber: longitud, latitud y volumen; la cuarta dimensión podemos no hallarla en algún cuerpo, pero estas tres configuran todo [4] cuerpo sólido[27]. Los geómetras, no obstante, proponen otros cuerpos para su propio uso, que llaman cuerpos matemáticos, inteligibles pero no perceptibles[28]. Afirman que un punto es un cuerpo indivisible, en el que no es posible hallar la longitud, la latitud ni el volumen, puesto que no se puede dividir en partes[29]. Su prolongación engendra la línea, esto [5] es, un cuerpo de una sola dimensión: es largo sin ser ancho ni grueso, y queda delimitado por dos puntos en cada extremo, que configuran sólo longitud. Si trazas una segunda [6] línea, obtendrás un segundo cuerpo matemático, considerado bidimensional: largo y ancho pero sin volumen; esto es lo que ellos llaman superficie. Está delimitado por cuatro puntos, dos por cada línea. Si duplicas estas dos líneas, de [7] forma que se superpongan directamente dos a dos, se añadirá volumen, y por ende se obtiene un cuerpo sólido, que, a buen seguro, estará delimitado por ocho ángulos, cosa que vemos en el dado, que los griegos llaman *kýbos* (cubo)[30].

A estos cálculos geométricos se les aplica la naturaleza [8] de los números. La unidad es considerada el punto, porque, tal como el punto, no es un cuerpo, pero a partir de sí mismo engendra cuerpos, del mismo modo se dice que la unidad no es un número, pero sí el origen de los números[31]. El primer [9] número, por tanto, es el dos, que es como la línea trazada a partir del punto con la doble delimitación de un punto. El número dos duplicado suma cuatro, a semejanza del cuerpo matemático que está limitado por cuatro puntos y tiene longitud y latitud. Asimismo, el cuatro duplicado suma ocho, [10] número que semeja un cuerpo sólido, tal como dijimos que dos líneas superpuestas a otras dos con la dimensión de ocho ángulos engendra un cuerpo enteramente sólido; por

esto los geómetras dicen que dos veces dos veces dos es ya [11] un cuerpo sólido. Por tanto, la progresión con números pares hasta el ocho representa un cuerpo sólido, y por ello Cicerón atribuyó la plenitud a este número en particular[32].

Ahora debemos examinar cómo la progresión con números [12] impares obtiene idéntico resultado. Puesto que la unidad es el origen tanto del número par como el impar[33], el número tres debe ser considerado la primera línea. Éste, triplicado, da nueve, que, a partir de dos líneas, por así decirlo, produce un cuerpo con longitud y latitud, tal como el cuatro, el segundo de los números pares. Asimismo, el nueve, triplicado, proporciona la tercera dimensión. Y de este modo, en la serie de los números impares, se obtiene un cuerpo sólido en el veintisiete, que son tres veces tres veces tres, tal como en los números pares dos veces dos veces dos, que es [13] el ocho, engendra un cuerpo sólido[34]. Por tanto, en ambos casos para producir un cuerpo sólido es necesaria la unidad y otros seis números, a saber, tres pares y tres impares, siendo los pares dos, cuatro y ocho, y los impares tres, nueve y veintisiete[35].

Creación del Alma del Mundo en el «Timeo»

Pues bien, el *Timeo* de Platón, al [14] revelar el plan divino en la creación del alma del mundo, dice que el alma fue entretejida con aquellos números, pares o impares, que producen el cubo, esto es, la solidez perfecta[36], no porque quisiera dar a entender que el alma tuviera algo corpóreo, sino que, para que fuera capaz de penetrar el universo vivificándolo y de llenar el cuerpo sólido del mundo, el alma fue construida por medio de los números que denotan solidez.

Vayamos ahora a las palabras del propio Platón. Al [15] hablar de la creación divina del alma del mundo, dice: *Del total de la mixtura tomó una primera porción; luego tomó una porción doble que la primera, luego una tercera que era una vez y media la segunda y tres veces la primera, luego una cuarta porción que era dos veces la segunda, luego una quinta que era tres veces la tercera, luego una sexta que era ocho veces la primera, y una séptima veintisiete veces la primera. A continuación, rellenó los intervalos entre los números pares e impares insertando más porciones, de modo que dos porciones intermedias unieran cada uno de los intervalos, y de estos enlaces surgieron el hemiolio, el epítrito y el epogdo*[37].

Estas palabras de Platón hay quienes las han interpretado [16] de la siguiente manera: creían que la primera porción era la unidad; la segunda porción, que dije que era el doble de la primera, tenían la certeza de que era el número dos; la tercera porción, el número tres, que es el hemiolio con respecto al dos, el triple con respecto al uno; la cuarta porción, el número cuatro, que es el duplo con respecto al segundo, o sea, el dos;

la quinta porción, el nueve, que es el triple con respecto al tercero, o sea, el tres; la sexta porción, el ocho, que contiene ocho veces el primero; y la porción séptima, el veintisiete, que es, como ya expliqué, el tercer incremento [17] entre los números impares. La creación del alma del mundo, como podemos fácilmente comprobar, progresó alternativamente, de manera que, tras la unidad, que es tanto par como impar, el primer número que se colocó fue un número par, a saber, el dos; siguió luego el primer número impar, a saber, el tres; en cuarto lugar vino a continuación un número par, a saber, el cuatro; en quinto lugar vino a continuación un número impar, a saber, el nueve; en sexto lugar, el tercer número par, a saber, el ocho; en séptimo lugar, el tercer número impar, a saber, el veintisiete[38], de tal suerte que, dado que los números impares se consideran masculinos y los pares femeninos, naciera del par y del impar, esto es, de lo masculino y de lo femenino[39], aquel alma que estaba a punto de parir el universo, y que progresara hasta alcanzar la solidez de ambas series, ya que estaba destinada a penetrar el sólido universo[40].

[18] Además, el alma tenía que ser una combinación de aquellos números que poseen, y sólo ellos, capacidad de establecer vínculos, dado que dicha alma tendría que proporcionar concordia armoniosa al mundo entero. Ahora bien, el dos es el duplo con respecto al uno, y como ya hemos explicado, la octava (*dià pasôn*) nace del duplo; el tres es el hemiolio con respecto al dos, y de esta combinación nace la quinta (*dià pénte*); el cuatro es el epítrito con respecto al tres, y de esta combinación surge la cuarta (*dià tessárōn*); asimismo se considera que el cuatro es el cuádruplo con respecto al uno, y de esta combinación nace la doble octava (*dìs dià pasôn*). Por consiguiente, el alma del mundo, que impele al cuerpo [19] del universo al movimiento que nosotros vemos, debe haber sido entretejida con aquellos números que producen armonía musical, a fin de hacer armoniosos los sonidos merced al movimiento que imprimió con su propio impulso, y el origen de tales sonidos lo halló en la fábrica de su propia creación[41].

Platón cuenta, como más arriba hemos relatado, que el [20] divino Creador del Alma, tras entretejer números desiguales, rellenó los intervalos vacíos con hemiolios, epítritos, epogdos y semitonos. Así, con sus propias palabras, Cicerón [21] demuestra muy sagazmente la profundidad de la doctrina de Platón: «*¿Qué es ese sonido tan sublime y armonioso que embriaga mis oídos?» Pregunté. «Ése», contestó mi abuelo, «es un sonido entrecortado a intervalos desiguales pero no obstante cuidadosamente proporcionados, causado por el impulso y movimiento de las propias esferas*»[42]. Ves cómo [22] hace mención de los intervalos, y atestigua que son desiguales entre sí, y afirma que están separados proporcionalmente; pues, según el *Timeo* de Platón[43], los intervalos de números desiguales entre sí son intercalados con números proporcionales a ellos, a saber, hemiolios, epítritos, epogdos y semitonos, en los cuales se encierra toda armonía.

[23] Vemos, pues, claramente que estas palabras de Cicerón jamás habrían sido comprensibles, si no hubiésemos explicado previamente los hemiolios, epítritos y epogdos con que se separan los intervalos, o aclarado los números con que Platón entretejió el alma del mundo, o explicado asimismo por qué el alma fue entretejida con números que producen [24] armonía. Todas estas explicaciones previas demuestran tanto la causa del movimiento del universo, cuyo único responsable es el impulso del alma, como la necesidad de una armonía musical, la cual, siendo innata en el alma desde el origen, la propia alma la entremezcló con el movimiento provocado por ella misma.

PRUEBAS DE LA ARMONÍA CELESTE: INTERPRETACIONES ALEGÓRICAS

Las sirenas

[**3**] Platón, en su *República*[44], en una discusión acerca del movimiento giratorio de las esferas celestes, dice que una sirena se sienta sobre cada una de las esferas, indicando así que el movimiento de las esferas suscitaba el canto a las divinidades, pues Sirena, en sentido griego, significa «diosa que canta»[45].

Las musas

También los teólogos afirmaron que las nueve musas eran los sonidos melodiosos de las ocho esferas y la gigantesca armonía universal que se producía a partir de todos ellos[46]. Luego, [2] Hesíodo, en su *Teogonía*[47], llama a la octava musa Urania, porque la octava esfera, la estrellada, situada por encima de las siete esferas errantes, recibe propiamente el nombre de cielo[48]; y para demostrar que la novena era la más importante, resultado de la armonía universal de los sonidos, añadió:

> *Kallíopē th' hḕ dḕ propherestátē estìn hapaséōn*
> (*Y Calíope, que es superior a todas*)[49],

mostrando, a partir del nombre, que la propia dulzura de la voz es designada como novena Musa, pues *Kallíopē*, en griego, quiere decir *optima vox* («la mejor voz»)[50]. Y para indicar expresamente que ella resulta del conjunto de las otras, le aplicó una

expresión que indica universalidad: *hȅ dȅ propherestátē* [3] *estìn hapaséōn*. Asimismo llaman a Apolo «patrón de las Musas», porque, a su juicio, es el guía y príncipe de las otras esferas[51], tal como el propio Cicerón nos cuenta: *Guía, príncipe y gobernador de las restantes luminarias, alma y reguiador* [4] *del mundo*[52]. También los etruscos saben que las Musas son la canción del universo, pues las llamaron *Camenae*, casi *Canenae*, un derivado del verbo *canere*[53].

Ritos religiosos

También los teólogos[54] sabían que el cielo canta, y por ello añadieron sonidos musicales a los sacrificios, que solían celebrarse unas veces con acompañamiento de lira o cítara, otras veces con flautas u otros instrumentos musicales[55]. Asimismo, [5] en los himnos a los dioses, por medio de la estrofa y la antístrofa se aplicaban los metros a los versos cantados, de forma que por medio de la estrofa se proclamaba el movimiento hacia delante de la esfera estrellada, y por medio de la antístrofa el movimiento hacia atrás de los planetas; de estos dos movimientos tomó principio el primer himno de la naturaleza pronunciado en honor del Dios Supremo[56]. Asimismo, [6] las costumbres de muchísimos pueblos y regiones sancionaron que había que acompañar a los muertos con cantos hasta su sepultura[57], en la creencia de que, tras la muerte, las almas retoman al origen de la dulce música, esto es, al cielo[58].

Mitos de Orfeo y Anfión

Toda alma en este mundo es atraída [7] por los sonidos musicales, de modo que no sólo aquellos que son más refinados en sus actos, sino igualmente todos los pueblos bárbaros cantan canciones con las que se enardecen y cobran valor, o se relajan y disfrutan los placeres del ocio; pues el alma, mientras está en el cuerpo, lleva con ella el recuerdo de la música que conoció en el cielo[59], y hasta tal punto los cánticos la invaden con sus encantos, que no hay corazón tan cruel o salvaje que [8] no sea presa del deseo de tales deleites. Éste fue el origen, creo, de las historias de Orfeo y Anfión, el primero de los cuales dicen que atraía hasta las bestias irracionales con su canto, el otro las rocas, pues fueron acaso los primeros en atraer con su canto tanto a pueblos bárbaros y estólidos como a pueblos civilizados e insensibles cual roca, al disfrute del placer[60].

[9] De este modo, en fin, cualquier estado del alma se gobierna con canciones. Por ejemplo, se canta para marchar al combate e igualmente para la retirada, y una canción lo

mismo enardece el valor como, al contrario, lo serena[61].

Da el sueño y lo quita…[62],

azuza y ahuyenta las preocupaciones, inspira la ira y aconseja la clemencia[63], hasta cura las enfermedades del cuerpo (de aquí nace, pues, que se diga que quienes administran remedios a los enfermos «cantan previamente ensalmos»)[64]. ¿Qué tiene de asombroso que la música tenga tan gran poder [10] sobre los hombres, cuando incluso aves como el ruiseñor, el cisne[65] u otras de esta especie diríase que practican el canto con ciertos conocimientos del arte, o cuando algunas aves, peces y bestias corren gustosamente hacia las redes atraídas por la música[66], o cuando las flautas pastoriles ordenan reposo [11] a los rebaños que salieron a pastar? Nada de asombroso. Pues ya hemos explicado que las causas de la armonía están en el alma del mundo, que fue entretejida con ellas, y la propia alma del mundo proporciona la vida a todos los seres vivientes: *De aquí la raza de hombres y bestias, la vida de las aves / y los monstruos que el océano engendra bajo su marmórea llanura*[67].

Música de las esferas e intervalos planetarios

Es normal, pues, que la música cautive a todo ser viviente, puesto que el alma celeste que anima el universo [12] se originó a partir de la música. Mientras el alma impele al cuerpo del universo al movimiento de las esferas, produce un sonido *entrecortado a intervalos desiguales pero no obstante cuidadosamente proporcionados*, tal como el alma misma fue entretejida originariamente. Ahora bien, debemos preguntamos si estos intervalos, que en el alma, como quiera que sea incorpórea, son sólo inteligibles pero no perceptibles, la dimensión los conservó también equilibrados en el propio universo corpóreo. Arquímedes, además, creyó que había [13] calculado en estadios la distancia entre la superficie de la Tierra y la Luna, entre la Luna y Mercurio, entre Mercurio y Venus, entre Venus y el Sol, entre el Sol y Marte, entre Marte y Júpiter, entre Júpiter y Saturno; pero incluso pensó que había calculado la distancia total entre la órbita de Saturno y el cielo estrellado[68]. Pero las mediciones de Arquímedes [14] fueron rechazadas por los platónicos, porque, a su juicio, no respetaban los intervalos en las progresiones de los números dos y tres[69]. Decidieron, pues, que lo único creíble era que la distancia de la Tierra al Sol es dos veces mayor que la de la Tierra a la Luna; que la distancia de la Tierra a Venus es tres veces mayor que la de la Tierra al Sol; que la distancia de la Tierra a Mercurio es cuatro veces mayor que la de la Tierra a Venus; que

la distancia de la Tierra a Marte es nueve veces mayor que la de la Tierra a Mercurio; que la distancia de la Tierra a Júpiter es ocho veces mayor que la de la Tierra a Marte, y que la distancia de la Tierra a Saturno es veintisiete veces mayor que la de la Tierra a Júpiter[70].

[15] Porfirio consignó esta convicción de los platónicos en aquella obra suya con la que arrojó no poca luz sobre las oscuridades del *Timeo*[71], y dice que aquéllos creían que los intervalos en el cuerpo del mundo, los cuales se rellenan con epítritos, hemiolios, epogdos, semitonos y un *leimma*, eran a semejanza de la contextura del alma, y que de este modo resultaba la armonía, cuya proporción, entretejida en la sustancia del alma, fue asimismo introducida en el cuerpo del [16] mundo, que debe su movimiento al alma[72]. De aquí nace la afirmación absolutamente docta y cabal de Cicerón, quien dice que la música celestial «*es un sonido entrecortado a intervalos desiguales pero no obstante cuidadosamente proporcionados.*»

DESCRIPCIÓN DE LA ARMONÍA EMITIDA POR LAS ESFERAS PLANETARIAS

Diferencias de altura de los sonidos celestes

En este punto la ocasión aconseja [**4**] que expliquemos las diferencias entre tonos graves y agudos que Cicerón postuló. *La naturaleza hace que las esferas de un extremo emitan los graves, y las del otro extremo los agudos. En consecuencia, la esfera celeste más externa, la estrellada, cuya rotación es la más rápida, emite, al moverse, un tono agudo, mientras que la esfera lunar, la más baja, el tono más grave*.

[2] Hemos dicho que el sonido sólo se produce por la percusión del aire. El golpe es la causa de que este sonido se emita más agudo o más grave, de forma que si ocurre fuerte y rápido, produce un tono agudo, y cuanto más lento y tardo, [3] más grave. Sirve de prueba la vara cuando azota el viento: si lo golpea con un movimiento rápido, suena agudo; si lo hace con un movimiento más lento, el sonido se rebaja a más grave[73]. Lo mismo vemos que ocurre también en el caso de las liras: si se tensan con trecho más apretado, suenan [4] agudas; más distendidas, suenan más graves[74]. Por lo tanto, las esferas más externas, al girar a mayor velocidad en razón de su gran tamaño, y al tensarlas un soplo más poderoso por cuanto está más cerca de su origen, por causa de su rotación más rápida, dice Cicerón, *emiten, al moverse, un tono agudo, mientras que la esfera lunar, la más baja, el tono más grave*, puesto que gira ya cuando el soplo, a esa gran distancia, es débil, y su rotación es más lenta a causa de las estrechez de espacio

que constriñe a la penúltima esfera.

[5] Iguales pruebas tenemos en el caso de las flautas, que emiten tonos agudos por los orificios cercanos a la boca del flautista, pero tonos graves por los lejanos y próximos al otro extremo; asimismo, tonos más agudos por los orificios más anchos, más graves por los estrechos. Hay una sola explicación para ambas circunstancias, porque el soplo, cuando empieza, es más vigoroso, pero más débil cuando termina, y porque empuja con mayor ímpetu a través de los orificios más grandes, pero lo contrario ocurre en los estrechos y situados lejos[75].

Por lo tanto, la esfera más externa, al ser de inmensas [6] proporciones e impulsada por un soplo tanto más vigoroso cuanto más cercano a su origen, emite sonidos agudos, mientras que el sonido de la esfera más baja, a causa de la estrechez de espacio y de la lejanía, es ya débil[76].

Con esto también queda demostrado que el soplo, cuanto [7] más desciende alejándose de su origen, tanto más suave se toma en lo que atañe a su impulso, de forma que alrededor de la Tierra, que es la última de las esferas, se hace tan denso y espeso que es la causa de que la Tierra permanezca siempre fija en un solo lugar, y no pueda moverse en ninguna dirección, asediada por todas partes por la densidad del soplo que la envuelve[77]. Que el lugar más bajo en una esfera es el centro quedó ya demostrado en un pasaje precedente.

La armonía celeste consta de siete notas

[8] Ahora bien, hay nueve esferas en la totalidad del cuerpo del universo. La primera es la estrellada, llamada propiamente «cielo», y *aplanḗs* en griego, *que retiene y contiene a las demás*[78]. Siempre gira de este a oeste, mientras que las siete esferas situadas por debajo, llamadas «errantes», giran de oeste a este, y la tierra, la novena, carece de movimiento[79]. [9] Son, pues, ocho las esferas que se mueven, pero son siete los sonidos que producen armonía a partir de la rotación, dado que Mercurio y Venus, que acompañan al Sol imitando su movimiento circular, le obedecen como si fueran sus escoltas de viaje, y por ello algunos estudiosos de la astronomía estiman que tienen la misma velocidad. De ahí que Cicerón diga: «*Las otras ocho esferas, dos de las cuales se mueven con la misma velocidad, producen siete diferentes tonos, siendo este número, casi podríamos decir, la clave del universo*»[80].

Límites del tratado sobre la música

[10] Que el siete es la clave del universo lo demostramos claramente más arriba, cuando tratamos acerca de los números[81]. Creo que esta discusión, abreviada cuanto nos ha sido posible, bastará para iluminar la oscuridad de las palabras de Cicerón sobre la música. Pues explicar la *nétē* y la *hypátē* y los términos de los restantes [11] instrumentos de cuerda[82], y discutir los detalles sutiles de los tonos y semitonos, y qué corresponde en música a la letra, a la sílaba y a la palabra entera[83] es propio de quien hace alarde de sus conocimientos, no de quien enseña. El [12] hecho de que Cicerón haga mención de la música en este pasaje, no es pretexto para pasar revista a todos los tratados que puedan existir acerca de la música, los cuales, en mi opinión, son incontables, sino que debemos exponer aquellas cosas que puedan clarificar las palabras que se asume que precisan explicación, pues en una materia naturalmente oscura quien en su explicación se extiende más de lo que es necesario, añade densidad a las tinieblas, no la quita[84].

La armonía diatónica de la música cósmica

[13] Por consiguiente, concluiremos este capítulo en nuestro tratado, añadiendo algo que consideramos que merece la pena conocer, pues aunque hay tres tipos de armonía musical, a saber, el enarmónico, el diatónico y el cromático[85], el primero ya no se usa por causa de su excesiva dificultad, y el tercero está desacreditado porque induce a la molicie[86]; por ello el segundo, el diatónico, es el asignado a la armonía universal en la doctrina de Platón[87].

Por qué no oímos la música de las esferas No debemos pasar por alto el [14] hecho de que no escuchamos claramente la música que nace de la perpetua rotación de las esferas, porque es un sonido demasiado grande como para ser captado por la estrechez de las orejas humanas[88]. Pues si la Gran Catarata del Nilo escamotea a los oídos de los habitantes su estruendoso fragor, ¿qué tiene de asombroso si el sonido que emite el impulso de la mole del universo escapa a nuestro oído?[89]. Pues no es baladí aquella pregunta: [15] «*¿Qué es ese sonido tan sublime y armonioso que embriaga mis oídos?*», sino que Cicerón quiso que comprendiéramos que si los oídos de aquel que mereció participar de los secretos celestiales se colmaron con la grandeza del sonido[90], sobra decir que el oído de los restantes hombres es incapaz de captar la armonía del universo.

Segunda cita del «Sueño»

[**5**] Pero dirijamos ya nuestro estudio a lo que sigue. «*Ves, Escipión, que en la tierra se habita en lugares distanciados y estrechos, y que vastos yermos se extienden entre aquellos lunares, por así decirlo, que están habitados; los habitantes de la tierra están tan diseminados que no sólo ningún rumor puede propagarse de unos a otros, sino que están situados unos oblicuamente, otros transversalmente, y otros incluso diametralmente opuestos a vosotros. De éstos, por supuesto*, [2] *no podéis esperar ninguna fama. Puedes asimismo distinguir unos cinturones, por así decirlo, que ciñen y rodean la tierra; observas que dos de éstos, los dos que están más alejados entre sí y situados bajo los vértices del cielo, uno en cada hemisferio, están rígidos a causa de la nieve, mientras que el cinturón que está en el medio, el más grande, lo* [3] *abrasa el ardor del sol. Dos cinturones son habitables: uno, el austral, donde quienes habitan marcan pisadas opuestas a las vuestras y nada tienen que ver con vuestra raza; el otro, el septentrional, habitado por vosotros; pero, observad, ¡qué pequeña es la porción que os ha correspondido! Toda la tierra que habitáis es estrecha por los vértices, pero ancha por los costados, una pequeña isla rodeada por ese mar que llamáis Atlántico, Gran Mar, u Océano. Pero, tú lo puedes comprobar, ¡qué pequeño es, pese a tan gran nombre!*»[91].

Plan de la exposición

Después de que Cicerón hubo descrito [4] en su tratado, como era pertinente y oportuno, la esfera celeste que engloba el universo, el orden y movimientos de las esferas subyacentes, el sonido que nace del movimiento y que despliega los ritmos y números de la armonía celeste, y la atmósfera situada por debajo de la Luna hasta llegar a la tierra, entonces realizó una descripción de la propia Tierra, parco en palabras, pero fecundo en datos. Y al hablar de las áreas habitadas como [5] «lunares» y de sus habitantes como aislados, unos situados oblicuamente, otros transversalmente y algunos diametralmente enfrente pintó la naturaleza esférica de la tierra casi con colores. Prueba de la perfección de sus conocimientos [6] es el hecho de que no nos permite incurrir en el error común de aquellos que creyeron que el Océano rodea toda la tierra[92]. Pues si hubiera dicho «toda la Tierra es una pequeña isla rodeada por el mar», nos habría dado a entender que un solo océano circundaba la Tierra; pero al añadir *toda la Tierra que habitáis*, dejó que los

ávidos de conocimientos interpretaran la verdadera división de la Tierra, acerca de la cual trataremos un poco más tarde[93].

[7] En cuanto a los cinco cinturones, te ruego que no pienses que la doctrina de los dos padres de la elocuencia romana, Virgilio y Cicerón, están en contradicción, porque éste dice que los cinturones *ciñen la Tierra* y aquél afirma que los cinturones, que él llama con nombre griego «zonas», «sujetan el cielo»[94]; pues, en el desarrollo de la discusión, quedará probado que cada uno expuso una teoría correcta y verdadera, y no contradictoria con la del otro[95].

LOS CINTURONES TERRESTRES

Cinturones terrestres y climas

Pero, a fin de que todas aquellas [8] cosas que hemos asumido explicar en este capítulo puedan quedar claras, debemos tratar en primer lugar acerca de los cinturones, pues, una vez colocada la situación de cada uno ante nuestros ojos, entenderemos más fácilmente el resto. Debemos primero explicar cómo ciñen la Tierra, y luego cómo sujetan el cielo.

La Tierra es la novena esfera y la más baja. La divide el [9] horizonte, esto es, el límite circular sobre el que con anterioridad tratamos. Pues bien, una mitad, parte de la cual nosotros habitamos, está bajo la porción del cielo que está por encima del horizonte, y la otra mitad está bajo la porción del cielo que, en su revolución, ha descendido a las regiones que parecen que están bajo nuestros pies; pues la tierra, fijada en el centro del universo, contempla arriba el cielo desde cualquiera de sus partes[96]. Insignificante como es en comparación [10] con el cielo —pues es sólo un punto en comparación[97], aunque una vasta esfera para nosotros— se divide en regiones oprimidas alternativamente por un exceso de frío o calor, con dos zonas templadas entre las regiones calurosas [11] y frías[98]. Las extremidades septentrional y austral están heladas con nieve perpetua, y son, por así decirlo, como dos cinturones que ciñen la Tierra, pero con un cerco pequeño, dado que rodean las extremidades. Ninguna de las dos es habitable, ya que aquel frío paralizador no proporciona vida a ningún animal o vegetal[99]; pues el cuerpo se alimenta con [12] la misma atmósfera con que se nutre la hierba. El cinturón central, y por ello es el más grande, abrasado por el soplo eterno de un calor incesante, ocupa una franja muy ancha y de circunferencia muy vasta, pero inhabitable a causa del excesivo calor[100].

Entre los extremos y la zona central hay o dos cinturones que son más grandes que los cinturones extremos y más pequeños que el central, templados por la destemplanza de ambos cinturones vecinos; sólo en éstos permitió la naturaleza habitar a los seres vivientes[101].

Esquema de los cinturones terrestres

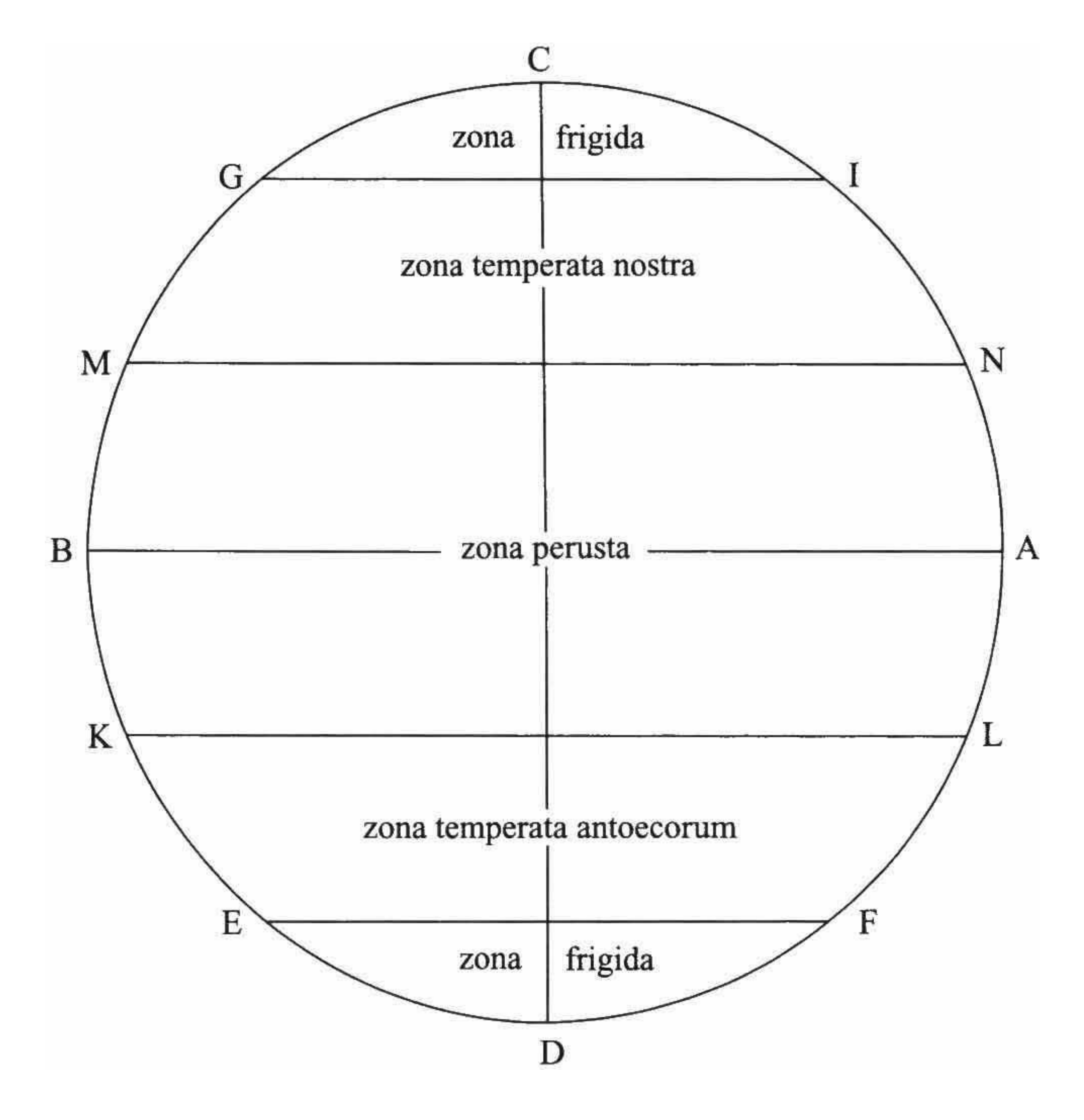
Puesto que la teoría concebida será [13] más fácil de comprender mediante un dibujo que con palabras, sea la esfera terrestre, designada por las letras *ABCD*. [véase esquema núm. 3.] A ambos lados de *A* inscribe las letras *N* y *L*; a ambos lados de *B*, *M* y *K*; a ambos lados de *C*, *G* e *I*; y a ambos lados de *D*, *E* y *F*. Traza líneas rectas de letra a letra, esto es, de *G* a *I*, de *M* a *N*, de *K* a *L*, y de *E* a *F*. Pues bien, los dos espacios [14] opuestos entre sí, esto es, tanto el que se extiende desde *C* hasta la línea *GI*, como el que se extiende desde *D* hasta la línea *EF*, entiéndanse que están perpetuamente helados de frío, pues el de arriba es la extremidad septentrional, y el de abajo la extremidad austral. Sea el espacio central desde *N* hasta *L* la zona tórrida. Como resultado, la franja desde *I* hasta *N* es templada merced al calor de abajo y al frío de arriba, y a la inversa, la franja desde *L* a *F* es templada merced al calor de arriba y al frío de abajo[102]. Las líneas que [15] hemos trazado considérese que no las hemos inventado nosotros; pues son los círculos de los que hablamos más arriba[103], el septentrional, el austral y los dos trópicos. El círculo equinoccial no hay que incluirlo en este capítulo en el que disertamos sobre la Tierra; será tratado más adelante en un lugar más apropiado.

Las dos zonas templadas

[16] Aunque las zonas llamadas templadas *han sido concedidas, por don de los dioses, a los afligidos mortales*[104], ambas zonas, sin embargo, no han sido concedidas a los hombres de nuestra raza, sino que sólo la zona superior, entre *I* y *N*, está habitada por razas humanas tal cual nosotros las podemos conocer, sean romanos, griegos o de cualquier nación bárbara[105]. [17] Sólo por pura lógica se infiere que la zona entre *L* y *F* está igualmente habitada, pues tiene el mismo clima templado, pero por quiénes está habitada, nunca nos fue permitido averiguarlo ni se nos permitirá, ya que la zona tórrida interpuesta impide a ambas razas de hombres la posibilidad de comunicarse entre sí[106].

Los nombres de los puntos cardinales

[18] En fin, de los cuatro puntos cardinales de la zona que nosotros habitamos, el Oriente, el Occidente y el Septentrión son nombrados por sus propios nombres, porque sabemos de ellos por sus propios lugares de origen (pues la extremidad septentrional, aunque está deshabitada, no está, sin embargo, [19] muy alejada de nosotros); pero el cuarto punto cardinal recibió otro nombre, de forma que se llamó «mediodía» (*meridies*), y no «austral» (*australis*), por dos razones: porque «austral» propiamente es aquella región que, extendiéndose desde el otro extremo, se ubica frente al Septentrión, y porque el lugar desde donde empieza para nosotros hace que con razón esta región sea llamada «mediodía»; en efecto, dado que el día empieza a ser percibido a partir de la mitad de la Tierra en que se disfruta, por ello, como si fuera *medidies* («medio día»), cambiando una letra, se le llamó *meridies* («mediodía»)[107].



ESQUEMA 3

Cinturones terrestres (*Com*. II 5, 13-15)

Los vientos

[20] Pero debes saber que el viento que por ese punto cardinal llega hasta nosotros, a saber, el austro[108], en su origen es tan helado como recomendable es, entre nosotros, el

septentrión por su suave frío[109]; pero dado que llega hasta nosotros atravesando la llama de la zona tórrida, al mezclarse con el fuego, se calienta, y llega como viento cálido, aunque originariamente [21] era frío[110]. En efecto, sería contrario a la razón y a la naturaleza que vientos originados en dos polos sometidos a idéntico frío, tuvieran distinta temperatura[111]. Y es asimismo obvio que, por la misma razón, nuestro septentrión llega cálido a aquellos que habitan cerca del polo austral, y que el austro acaricia sus cuerpos con el frío innato de su brisa[112].

LOS LUGARES HABITADOS DE LA TIERRA

Simetría de las zonas septentrional y austral

La misma razón no nos permite [22] dudar de que, por aquella superficie de la tierra que, con respecto a nosotros, se tiene por inferior, el círculo completo de las zonas que arriba son templadas, con el mismo trazado se tenga también allí por templado[113], y de que, por consiguiente, hay allí las mismas dos zonas distantes entre sí, y están igualmente habitadas. Si [23] alguien prefiere salir al paso de esta creencia, que diga qué es lo que le aparta de esta definición. Si la vida es posible para nosotros en esta parte de la Tierra que habitamos, porque pisamos la Tierra y miramos al cielo sobre nuestras cabezas, porque el Sol nace y muere para nosotros, y porque disfrutamos del aire que nos rodea y lo inhalamos y respiramos[114], ¿por qué no habríamos de creer que también hay vida allí, donde se dan siempre idénticas condiciones que aquí?[115].

Hay habitantes en el hemisferio austral

[24] Debemos creer que los hombres que se supone que viven allí respiran el mismo aire que nosotros, porque el mismo clima templado hay en la totalidad del circuito de ambas zonas; cuando el Sol se pone para ellos, se dirá que es el mismo que está saliendo para nosotros, y cuando sale para ellos, que es el mismo que se está poniendo para nosotros[116]; pisarán el suelo al igual que nosotros, y verán siempre el cielo sobre sus [25] cabezas, y no tendrán miedo de que la Tierra caiga al cielo, porque nada puede jamás caer hacia arriba. Si para nosotros «abajo» es donde está la tierra y «arriba» donde está el cielo —afirmarlo es una especie de broma— también para ellos «arriba» será lo que

contemplan desde más abajo, y jamás caerán hacia arriba. Aseguraría que también entre ellos los [26] menos instruidos pensarán eso mismo acerca de nosotros, y no creerán que sea posible que vivamos donde estamos, sino que opinarán que si alguien intentara ponerse de pie en la región opuesta a ellos, caería[117]. Nunca, sin embargo, nadie entre nosotros temió caer al cielo; por tanto, nadie entre ellos caerá tampoco hacia arriba, tal como una discusión previa nos enseñó que *todos los pesos se dirigen, por su propia inclinación*, hacia la Tierra[118].

En fin, ¿quién dudaría que sobre la esfera terrestre aquellas [27] regiones llamadas inferiores son opuestas a las llamadas superiores, tal como el Oriente con respecto al Occidente? Pues se considera que el diámetro es idéntico en ambas regiones. Por tanto, puesto que sabemos que Oriente y Occidente están igualmente habitados, ¿qué nos impide creer que la región opuesta a la nuestra está también habitada[119]?

La teoría de las cuatro regiones habitadas

[28] El lector diligente encontrará todas estas cosas en tan pocas palabras de Cicerón. Cuando dice que *unos cinturones ciñen y rodean la tierra*, deja entrever que los cinturones templados tienen el mismo clima suave por todo el cuerpo de la Tierra; y cuando dice que las áreas habitadas parecen como «lunares», no está hablando de lugares que, en la región en que nosotros habitamos, están poblados pero aislados por áreas [29] desiertas. En efecto, no añadiría que *vastos yermos se extienden entre aquellos lunares*, si estuviera hablando propiamente de yermos entre los cuales determinadas áreas se considerarían como lunares, sino que, puesto que estos lunares son las cuatro regiones habitadas que nuestra argumentación demostró que hay dos en cada hemisferio[120], con razón añadió que *vastos yermos se extienden entre aquellos lunares*. Además, tal como la región habitada por nosotros [30] es interrumpida por una numerosa interposición de yermos, debemos creer que en aquellas otras tres regiones habitadas se dan similares discontinuidades entre zonas desiertas y habitadas.

Pero Cicerón describe a los habitantes de estas cuatro [31] regiones haciendo referencia tanto a la localización como a la posición en que están de pie. En primer lugar, dice que otros, además de nosotros, habitan la Tierra, de tal manera que, aislados unos de otros, no pueden comunicarse entre sí; sus propias palabras demuestran que no está hablando de una sola raza de hombres en nuestro lado de la tierra, separada de nosotros por la interposición de la desolada zona tórrida[121]. Pues de ser así, diría más bien «tan diseminados que ningún rumor puede propagarse desde ellos a vosotros», pero al decir que están *tan diseminados que ningún rumor puede propagarse de unos a otros*, da a entender cómo aquellas razas de hombres están aisladas entre sí. Con razón, [32]

tomando nuestra región como referencia, al hablar de aquellos que están aislados de nosotros y ellos mismos entre sí, añadió que *están situados unos oblicuamente, otros transversalmente, y otros incluso diametralmente opuestos a nosotros*. Por tanto, no se está refiriendo al aislamiento de una sola raza con respecto a nosotros, sino al aislamiento de todas las razas separadas entre sí. Tal aislamiento hay que distribuirlo como sigue: aquellos que están separados de nosotros [33] por la zona tórrida, a quienes los griegos llaman *antoíkoi* («antecos»), están igualmente separados, por la interposición de la zona helada austral, de aquellos que habitan la región inferior de su zona; éstos, a su vez, están separados de sus propios antecos, esto es, los que habitan la parte inferior de nuestro cinturón, por la interposición de la zona tórrida; e igualmente están separados de nosotros por el rigor de la extremidad septentrional[122].

[34] Puesto que no hay una sucesión continua de todos los pueblos, sino que se interponen vastos yermos impidiéndoles, por causa del calor o del frío, la mutua comunicación, llamó a estas regiones de la Tierra, que están habitadas por [35] las cuatro razas de hombres, los lunares habitables. Asimismo explicó las diferentes maneras en que se supone que todos los demás pueblos plantan sus pies con respecto a nosotros, y proclamó abiertamente que los pueblos del hemisferio austral están de pie en dirección opuesta a nosotros, cuando dice: *uno, el austral, donde quienes habitan marcan pisadas opuestas a las vuestras*; y son nuestros opuestos, porque habitan en la parte de la esfera que es la opuesta a la nuestra[123]. Resta por averiguar qué pueblos son aquellos que [36] mencionó que pisan transversalmente a nosotros y cuáles aquellos que pisan oblicuamente a nosotros, pero acerca de los mismos no puede haber duda de que cuando dijo que pisan transversalmente a nosotros, se refería a aquellos que habitan la parte inferior de nuestra zona, y cuando dijo que pisan oblicuamente a nosotros, se refería a aquellos a los que correspondió la región en pendiente del cinturón austral[124].

Dimensiones de los cinturones terrestres

Con respecto a las dimensiones de [**6**] la tierra, queda aún por explicar cuánto de tierra correspondió a la parte habitable, cuánto está desierto, esto es, cuál es el tamaño de cada cinturón. Para comprender esto fácilmente, tendremos que retomar a la descripción del globo terrestre que adjuntamos hace poco[125]. El cálculo de las dimensiones se explicará mejor haciendo referencia a las letras allí escritas.

[2] Toda la esfera de la tierra, esto es, la circunferencia entera, designada por las letras *ABCD*, ha sido dividida en sesenta intervalos por aquellos que han calculado sus medidas[126]. [3] La circunferencia completa mide 252.000 estadios[127]; por tanto, cada intervalo mide 4.200 estadios. Y, sin duda, la mitad de la circunferencia, la que hay de *D*

a *C* pasando por oriente, esto es, por *A*, tiene 30 intervalos y mide 126.000 estadios; una cuarta parte, la que hay de *A* a *C*, comenzando desde el centro de la zona tórrida, tiene 15 intervalos y mide 63.000 estadios.

Dadas las medidas de esta cuarta parte, sabremos la dimensión [4] total de la circunferencia completa[128]. La distancia de *A* a *N*, que es la mitad de la zona tórrida, comprende cuatro intervalos, que suman 16.800 estadios; la zona tórrida completa, por tanto, son ocho intervalos y abarca 33.600 estadios. [5] La anchura de nuestro cinturón templado, esto es, de *N* a *I*, comprende cinco intervalos, que suman 21.000 estadios; y la medida de la zona fría, de *I* a *C*, comprende seis [6] intervalos, que suman 25.200 estadios[129]. A partir de esta cuarta parte de la superficie de la Tierra, cuyas dimensiones acabamos de explicar claramente, conocerás las medidas de la otra cuarta parte, de *A* a *D*, con idénticos intervalos de distancias. Pues bien, una vez que conozcas las dimensiones de nuestro lado de la superficie de la esfera, ya sabes igualmente la medida del hemisferio inferior[130], esto es, la que hay de *A* a *C* pasando por *B*.

Ahora bien, puesto que hemos representado la circunferencia [7] de la tierra sobre un plano y sobre un plano es imposible reproducir la protuberancia de una esfera por el centro, hemos asumido la percepción de la altitud a partir de un círculo que parece más un horizonte que un meridiano. Por lo demás, con este sentido quiero que comprendas las mediciones propuestas, como si de *D* a *C* pasando por *A* fuera la superficie superior de la tierra, la parte habitada por nosotros, y de *D* a *C* pasando por *B* fuera considerada la parte inferior de la tierra.

LOS CINTURONES CELESTES

Correspondencia de los cinturones terrestres y celestes

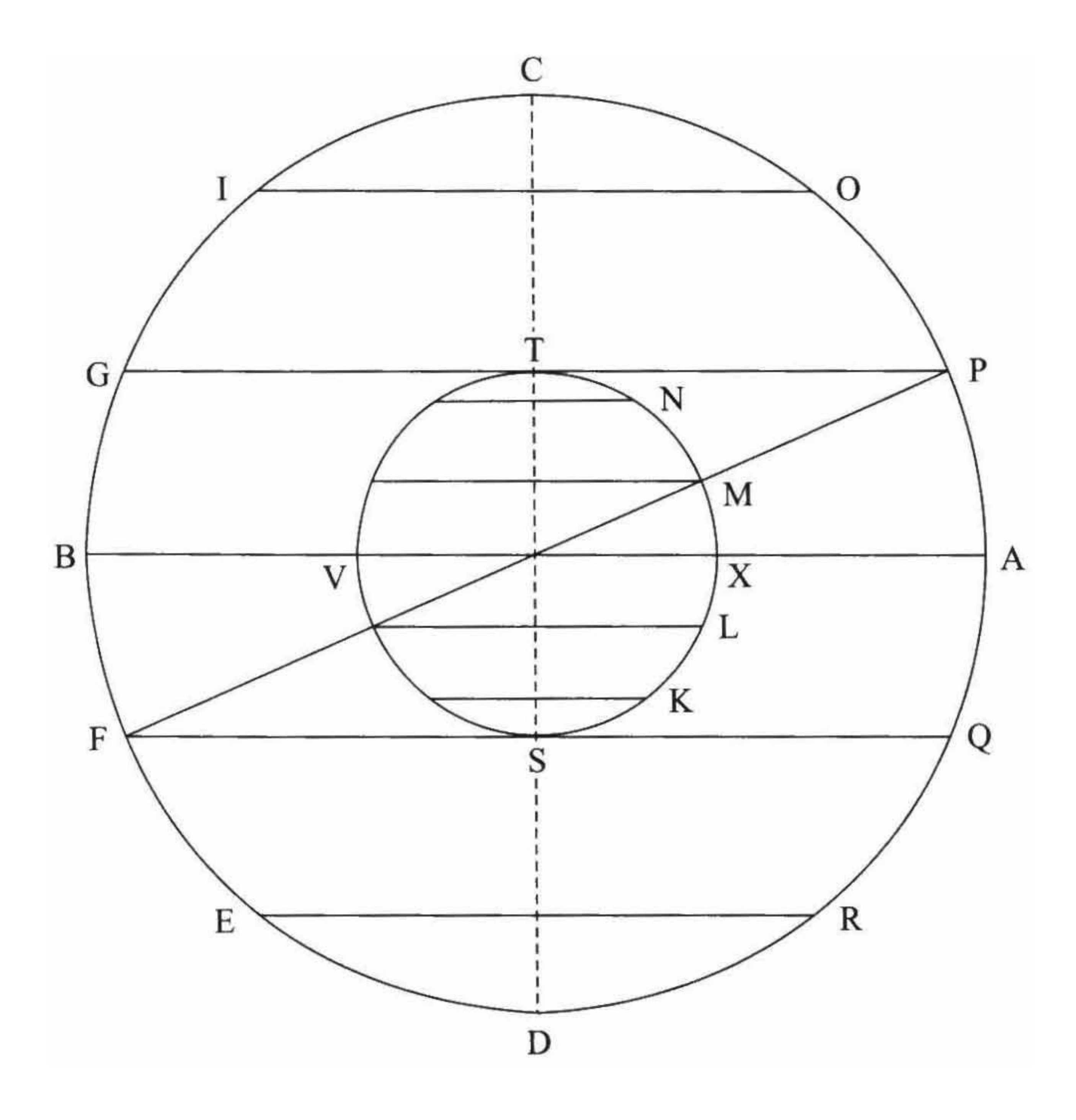
Puesto que el presente estudio tiene [**7**] también su propio final, permítaseme aportar ahora la prueba prometida de que tanto Virgilio como Cicerón acertaron cuando el primero asignó estos cinturones al cielo, y el segundo a la tierra, y ambos formularon teorías no contradictorias sino más bien compatibles[131].

La naturaleza del cielo distribuyó el clima moderado o [2] extremo por partes diversas de la tierra, y la clase de frío o de calor que una vez quedó ligada a una parte cualquiera de la atmósfera, esa misma contagió a la parte de tierra que [3] contempla desde lo alto en su rotación[132]. Y puesto que a tales partes diversas en el cielo, delimitadas con demarcaciones precisas, las llamaron cinturones, debemos entender otros

tantos cinturones aquí, en la tierra, tal como cuando un rostro gigantesco se refleja en un espejo minúsculo, los rasgos y contornos reproducen a escala las proporciones reales.

De nuevo, para facilitar la tarea de probar nuestras palabras, adjuntaremos un diagrama. [Véase esquema núm. 4.] [4] Sea *ABCD* la esfera del cielo; inserta dentro la esfera de la tierra, designada por las letras *SXTV*; traza, en la esfera del cielo, el círculo septentrional, de *I* a *O*; el trópico estival, de *G* a *P*; el equinoccial, de *B* a *A*; el trópico invernal, de *F* a *Q*, y el círculo austral, de *E* a *G*; trácese el zodíaco, de *F* a *P*. A continuación, traza, en la esfera de la tierra, las mismas demarcaciones de los cinturones para las zonas arriba descritas, hasta *N*, *M*, *L* y *K*.

[5] Con este diagrama comprobarás sin dificultad que cada parte de la tierra toma de la parte del cielo situada directamente encima de ella la naturaleza extrema o templada en lo tocante a su clima. El intervalo de cielo de *D* a *R* contempla desde arriba la tierra de *S* a *K*; la porción de cielo de *R* a *Q* contagia a la tierra de *K* a *L*; la porción de cielo de *Q* a *P* tiene un efecto similar sobre la tierra de *L* a *M*; como es el cielo de *P* a *O*, tal es la tierra de *M* a *N*, y como es allí de *O* [6] a *C*, tal es aquí de *N* a *T*. Ambas extremidades en el cielo, esto es, de *D* a *R* y de *C* a *O*, están apelmazadas por causa de un frío eterno, y en consecuencia, lo mismo sucede en la Tierra de *S* a *K* y de *T* a *N*. Por el contrario, el cielo de *Q* a *P* hierve con un calor extremo, y en consecuencia, el mismo calor hay también en la tierra de *L* a *M*. Asimismo, hay en el cielo zonas templadas de *O* a *P* y de *Q* a *R*, y en consecuencia, también aquí hay zonas templadas de *N* a *M* y de *L* a *K*. El círculo equinoccial trazado de *A* a *B* divide la zona tórrida por la mitad.



ESQUEMA 4

Cinturones celestes y cinturones terrestres (*Com*. II 7, 4-6)

[7] Que Cicerón mismo era consciente de que los cinturones terrestres se contagiaban de los celestes, lo demuestran sus propias palabras; pues dice: *Observas que dos de éstos, los dos que están más alejados entre sí y situados bajo los vértices del cielo, uno en cada hemisferio, están rígidos a causa de la nieve*. He aquí que afirma que el frío de los polos [8] procede del cielo. Lo mismo dice también sobre la zona

central tórrida: *El cinturón que está en el medio, el más grande, lo abrasa el ardor del Sol*. Por tanto, al manifestar claramente que el frío llega a los cinturones de la tierra procedente de los polos del cielo y el calor procedente del Sol, demuestra que estos mismos cinturones existían previamente en el cielo.

Climas y curso del Sol

[9] Ahora que ya sabemos que en el cielo y en la Tierra hay idénticas zonas o cinturones (pues las dos palabras tienen el mismo significado), diremos, a continuación, cuál es la causa responsable de esta diversidad climática en el cielo.

La zona tórrida está encerrada por los dos trópicos[133], a [10] saber, el trópico estival *GP* y el trópico invernal *FQ*. Para representar el zodíaco trazamos una línea de *F* a *P*, pues el signo *P* se considera el trópico de Cáncer y el signo *F* el de Capricornio. Ahora bien, sabemos que el Sol, en su viaje, no sube más allá de Cáncer ni baja más allá de Capricornio, sino que cuando alcanza los límites de los trópicos, regresa al punto; por esta razón se les da el nombre de solsticios[134]. Dado que el trópico estival es el límite de nuestra zona templada, [11] cada vez que el Sol alcanza dicho límite, con su vecindad nos provoca los calores estivales, abrasando con su intenso ardor las regiones que están debajo de él. Entretanto, pues, no cabe duda de que el invierno ha regresado a los pueblos del hemisferio austral, ya que el Sol, a la sazón, dista de ellos la distancia total de su viaje. A la inversa, cada vez que alcanza el signo *F*, esto es, Capricornio, a nosotros nos provoca con su retirada el invierno, y a aquéllos les devuelve con su vecindad el estío[135].

En este punto, hay que advertir que la luz del sol entra [12] en cualquier edificio desde sólo tres direcciones, nunca des de la cuarta. En efecto, las ventanas orientadas hacia Oriente y hacia occidente reciben la luz del Sol desde el orto y desde el ocaso, y la reciben también desde el mediodía, porque todo el camino del Sol está en nuestro mediodía, como el diagrama arriba aportado ilustra nuestro punto de vista; pero una ventana orientada hacia el septentrión nunca recibe la luz del Sol, puesto que el Sol nunca invade el área desde el signo *P* a *O*, sino que siempre retrocede desde *P* y nunca alcanza los límites del polo septentrional, y en consecuencia los rayos del Sol jamás se derraman por este punto cardinal.

[13] La sombra de un objeto cualquiera también bastaría para procuramos una prueba de esta realidad[136]. En efecto, en el orto del Sol la sombra cae hacia Occidente, y en el ocaso hacia Oriente; mediado el día, dado que el Sol se encuentra en el mediodía, la sombra se proyecta hacia el Septentrión. Pero en la zona donde habitamos es imposible que la sombra de un objeto cualquiera caiga hacia el austro, puesto que la sombra

siempre se proyecta en la dirección opuesta al Sol, y, en nuestra zona, el Sol jamás podría estar en el lado opuesto al austro, puesto que nunca alcanza los límites septentrionales.

Ahora bien, puesto que aquella parte de la zona tórrida [14] que linda con la zona templada es habitable[137], allí, esto es, más allá del trópico, cualquier área que esté habitada proyecta, sin duda, la sombra hacia el austro en la estación del año en que el Sol está en Cáncer. Pues cuando está en el trópico, el Sol es septentrional para aquellos pueblos, porque se aleja de ellos hacia el Septentrión[138]. Siene[139], ciudad que es [15] la primera de la provincia de Tebas tras los desiertos de las montañas más elevadas, está situada justo bajo el trópico estival, y el día en que el Sol invade una parte concreta de Cáncer[140], al mediodía, dado que el Sol se encuentra entonces justo sobre la vertical de la ciudad, es imposible que ningún objeto proyecte allí su sombra en la tierra, y ni siquiera la aguja que marca las horas sobre el cuadrante solar, [16] llamada gnomon, puede proyectar su sombra[141]. Esto es lo que Lucano quiso decir, pero, no obstante, no lo dijo cumplidamente; pues sus palabras

Y Siene, la que jamás proyecta sombras[142]

aluden al fenómeno, sí, pero confunden la verdad. En efecto, no es cierto que «jamás» proyecte sombras, sino que no lo lace en una sola ocasión, como hemos explicado arriba.

[17] A partir de estas observaciones está claro que el Sol nunca traspasa los límites de la zona tórrida, pues el zodiaco discurre oblicuamente de trópico a trópico. En tales circunstancias, la razón de por qué esta zona está siempre oprimida por el calor es clara: como que el Sol, fuente y dispensador [18] de todo el calor celeste, nunca la abandona. Por consiguiente, las dos regiones remotas, esto es, la septentrional y la austral, a las cuales nunca llega el calor del Sol, inevitablemente son oprimidas por un frío perpetuo; pero, como dijimos, hay dos zonas cuyo clima templan el frío colindante por un lado y el calor colindante por el otro.

[19] Finalmente, en esta misma zona en que habitamos, que se dice que es toda templada, hay, sin embargo, áreas próximas a la zona tórrida que son más cálidas que el resto, como, por ejemplo, Etiopía, Arabia, Egipto y Libia. En tales áreas el calor ha enrarecido tanto la atmósfera que raras veces o nunca se condensa en nubes. En consecuencia, aquellos [20] pueblos casi nunca disfrutan de lluvias. Por el contrario, aquellas áreas que están más próximas a los límites de la zona fría (como, por ejemplo, la laguna Meótide[143] o las regiones que bañan el Tanais y el Histro[144], y todo el territorio al norte de Escitia, cuyos habitantes eran llamados hiperbóreos en la Antigüedad, porque, a su juicio, se habían adentrado tanto que habían traspasado la fuente del Bóreas)[145], hasta

tal punto son oprimidas por un frío casi eterno que no es fácil explicar cuán extrema es allí la inclemencia de tan intenso frío. Las áreas intermedias, en cambio, son templadas, [21] puesto que están muy lejos de ambas temperaturas extremas, y disfrutan de un clima suave y saludable.

Exégesis virgiliana

Puesto que nadie podría refutar [**8**] mis afirmaciones de que los dos trópicos marcan los límites del zodíaco, de que el sol no puede traspasar nunca ambos trópicos ni en su viaje ascendente ni en el descendente, de que más allá del zodíaco —es decir, más allá de la zona tórrida, que está encerrada por los trópicos— comienzan las zonas templadas por ambos lados, la ocasión nos aconseja indagar el significado de ciertas palabras de Virgilio, a quien ningún error, en ninguna disciplina, le ha hecho tropezar:

Dos zonas han sido concedidas, por don de los dioses,
a los afligidos mortales, y un sendero ha sido abierto a través de ambas,
por donde el orden oblicuo de los signos puede efectuar su rotación[146].

[2] Parece decir en estos versos que el zodíaco se desplaza «a través de» las zonas templadas y que el curso del sol se efectúa «a través de» dichas zonas; pero tal hipótesis es imposible, porque el curso del sol no rebasa ninguno de los dos trópicos[147]. ¿Está aludiendo aquí a algo que hace poco dijimos[148], que hay pueblos que viven más allá del trópico en esa parte de la zona tórrida que colinda con la templada? [3] Siene está justo bajo el trópico y Méroe está en el interior de la zona tórrida, a 3.800 estadios de Siene, y de Meroe hasta la tierra fértil en cinamomo hay 800 estadios[149]; y por todos estos espacios de la zona tórrida habitan, aunque dispersos, seres vivos; pero más allá nadie se ha adentrado a causa del intenso calor del Sol. Pues bien, puesto que tanta cantidad [4] de espacio de la zona tórrida sustenta vida, y no hay duda de que en la vecindad de la otra zona templada, esto es, la de los antecos[150], una cantidad equivalente de espacio ocupa los confines de la zona tórrida con un clima suave similar —pues las condiciones son idénticas en ambos hemisferios—, ¿tenemos por ello que creer que Virgilio, por medio del estilo épico grandilocuente, que exalta siempre todo por encima de la realidad, dijo que el sendero del Sol discurría por las zonas templadas, porque los confines de la zona tórrida, en ambos hemisferios, son semejantes a las zonas templadas en el hecho de que son habitables?

¿O quizás, con licencia poética, sustituyó una partícula [5] por otra casi equivalente, y prefirió decir *per ambas*, «a través de ambas», en lugar de *sub ambas*, «por debajo de

ambas»? De hecho, el zodíaco alcanza, por un lado y por otro, ambas zonas templadas desplazándose por debajo de ellas, pero no a través de ellas. Además, sabemos que tanto Homero mismo como Virgilio, su imitador en todos los aspectos, sustituyeron con frecuencia tales partículas[151].

¿O acaso, cosa que parece más razonable, quiso que entendiéramos [6] *per ambas* en sustitución de *inter ambas*, «entre ambas»? En efecto, el zodíaco efectúa su rotación entre ambas zonas templadas, no las atraviesa, pero habitualmente suele emplear *per* en lugar de *inter*, tal como en este otro pasaje:

Como un río, alrededor y entre las dos Osas[152].

[7] En efecto, la constelación del Dragón no atraviesa las Osas, sino que, en tanto que las abarca y discurre entre ellas, efectúa su rotación alrededor de ellas y entre ellas, pero no a través de ellas. Por consiguiente, nuestra interpretación puede mantenerse, si consideramos que el poeta, conforme a su costumbre, dijo *per ambas* en lugar de *inter ambas*.

[8] Aparte de lo ya dicho, nada más se nos ocurre para nuestra defensa. Ahora bien, dado que hemos expuesto claramente los límites que el Sol nunca rebasa en su viaje, pero para todos es evidente lo que dijo Virgilio, un hombre con fama de infalible, corresponderá al ingenio de cada uno hallar algo que pueda contribuir mejor a resolver esta cuestión.

EL OCÉANO

Brazos del Océano y mareas

[**9**] Una vez tratados estos asuntos con un examen, en mi opinión, productivo, es hora de que probemos, como prometimos, nuestra afirmación acerca del Océano, a saber, que el Océano baña el cuerpo completo de la tierra rodeándolo con dos brazos de mar, y no con uno solo, pero la raza humana, en su ignorancia, desconoce su curso verdadero y original. Ese Océano que la opinión común considera único, engendró, por necesidad, un segundo brazo con las aguas desbordadas del brazo original[153]. En realidad, el brazo primitivo discurre, [2] trazando un anillo, por la zona cálida de la tierra, y ciñe nuestro hemisferio y el inferior, remedando la curvatura del círculo equinoccial. Por oriente se divide en dos corrientes, una hacia la extremidad septentrional, la otra

hacia la austral; a su vez, por occidente, surgen igualmente dos corrientes, las cuales, desbordándose hacia ambas extremidades arriba mencionadas, corren al encuentro de las corrientes que fluyen desde oriente[154]. Y mientras se mezclan y entrechocan [3] con gran violencia y descomunal embestida, de esta colisión de aguas nace precisamente el conocido flujo y reflujo del Océano[155]; y en cualquier parte de nuestro mar[156] donde sucede tal cosa, sea en angostos estrechos o acaso en costas abiertas, tales mareas proceden precisamente de las corrientes que ahora llamamos Océano, porque nuestro mar fluye de aquellas.

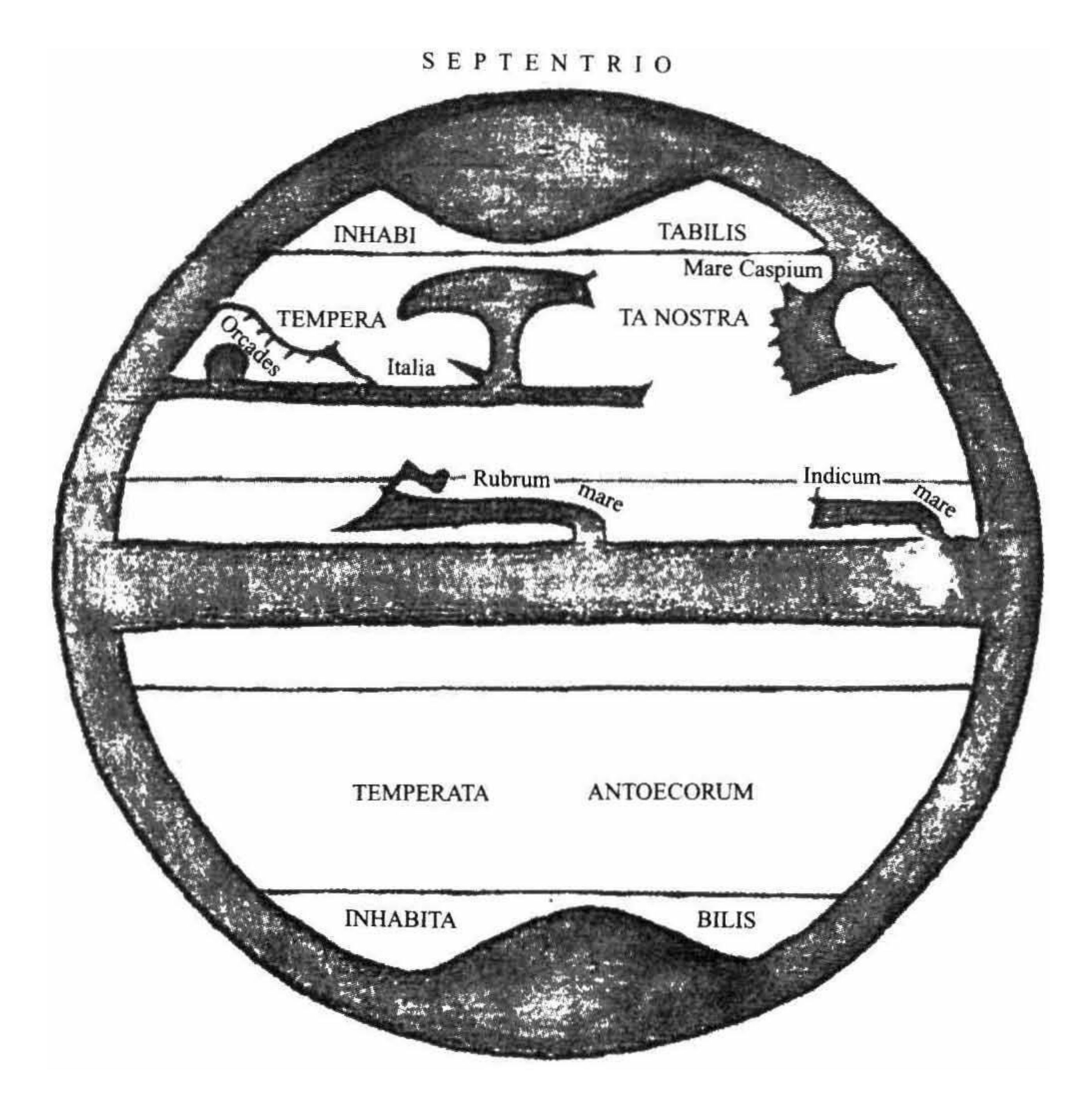
Océano y zonas habitables

[4] Por lo demás, el cauce más auténtico —por así decirlo— del Océano discurre por la zona tórrida[157], y remeda con su curso el círculo equinoccial, tal como las corrientes que se originan a partir del mismo remedan el circuito del horizonte, y de este modo dividen toda la tierra en cuatro partes y hacen de cada cuarto habitado, como ya dijimos, una isla. [5] En efecto, dado que, por un lado, fluye entre nosotros y los pueblos australes, ciñéndolos a través de toda la zona cálida, y, por otro lado, abraza las extremidades de ambos hemisferios con sus aguas, el Océano forma dos islas en la superficie superior de la tierra y otras dos en la superficie inferior. [6] Por esta razón, Cicerón, puesto que quería que esto se entendiera así, no dijo: «Toda la tierra es una pequeña isla», sino: *Toda la tierra que habitáis... es una pequeña isla*, ya que las cuatro partes habitadas se convirtieron, cada una, en pequeñas islas que el Océano baña con sus dos brazos, como hemos explicado. Todas estas cosas las puede poner ante [7] tus ojos el diagrama abajo adjunto, gracias al cual verás el origen de nuestro mar, una parte del todo, y las fuentes del mar Rojo y del Índico, y de dónde nace el mar Caspio; aunque no ignoro que habrá quienes nieguen que sea una prolongación del Océano[158]. Y es indudable que también un mar fluye igualmente desde el Océano hacia la zona templada de la raza austral, pero no estamos llamados a describirlo con nuestro testimonio, pues su localización continúa siendo desconocida para nosotros. [Véase esquema núm. 5.]

Forma de nuestra zona habitada

En dicho diagrama podremos también [8] comprobar por qué Cicerón dijo que la zona que habitamos es *estrecha por los vértices, pero ancha por los costados*. En efecto, cuanto más largo es el círculo tropical que el círculo septentrional, tanto más estrecha es nuestra zona por los vértices que por los costados; pues la parte más elevada

de nuestra zona la constriñe y estrecha la brevedad del último cinturón, en tanto que los costados se separan y expanden en ambas direcciones con la longitud del trópico[159]. Por lo demás, los antiguos decían que toda nuestra zona habitable es como una clámide desplegada[160].



ESQUEMA 5

Mapamundi del Océano y las regiones habitadas (*Com*. II 9, 1-7)

Pequeñez del Océano y de la Tierra

Asimismo, puesto que toda la Tierra, [9] incluyendo el Océano, no es sino un punto en comparación con un círculo cualquiera de la esfera celeste, Cicerón, al hablar del Océano, se vio obligado a añadir: *Pero, tú lo puedes comprobar, ¡qué pequeño es, pese a*

tan gran nombre! Pues, aunque nosotros lo llamamos Mar Atlántico y Gran Mar, no puede, sin embargo, parecerle grande a quienes lo contemplen desde el cielo, pues en comparación con el cielo, la tierra es un punto que [10] no puede ser dividido en partes[161]. En consecuencia, Cicerón sostiene que la tierra es tan pequeña que un hombre cabal entendería que no merece la pena ambicionar una fama que no podría ser grande en un espacio tan pequeño.

TRATADO DE ASTRONOMÍA: TIEMPO Y COSMOS

LOS CICLOS CÓSMICOS

Tercera cita del «Sueño»

[**10**] Tal propósito de su doctrina aparecerá no menos claro en las palabras siguientes: *Más aún, aunque los hijos de las generaciones futuras deseen transmitir a sus propios hijos las proezas de cada uno de nosotros oídas de sus padres, sin embargo, no podemos alcanzar no ya una fama eterna, sino ni siquiera duradera, por causa de las inundaciones y desecaciones de las tierras que inevitablemente acaecen cada cierto tiempo*[162].

Los límites temporales de la gloria

[2] El hombre sabio coloca la recompensa de la virtud en su propia conciencia; el menos virtuoso, en la fama[163]. Por ello, Escipión, deseando inculcar la perfección a su sobrino, le aconseja que se dé por contento con el premio de la conciencia y no persiga la fama. Puesto que en la búsqueda de [3] gloria dos son sobre todo las cosas apetecibles, a saber, que se propague lo más lejos posible y que perdure el mayor tiempo posible, después de que más arriba, al tratar sobre la estrechez de la zona habitada por nosotros, explicó que de la totalidad de la tierra, que es un punto en comparación con el cielo[164], los hombres de nuestra raza poseen una mínima parte[165], y que ni siquiera por toda aquella parte podría difundirse la gloria de nadie, pues la fama del pueblo romano no

pudo cruzar el Ganges ni traspasar el Cáucaso[166], la esperanza que cercenó de propagar la gloria lo más lejos posible, poniendo ante los ojos la estrechez de nuestro globo terráqueo, quiso también quitarla a propósito de la duración, de forma que él, poseedor de gloria, pero no su abogado, pudiera inculcar el desprecio de la misma en la mente de su nieto. Y afirma que ni en aquella parte precisamente por [4] donde la fama de un hombre sabio y virtuoso puede difundirse, es posible que perdure eternamente su renombre, puesto que, por causa de las desecaciones e inundaciones de las tierras, la destrucción acaba por interrumpir la duración de las cosas.

El mundo es eterno: argumentos legendarios...

Discutamos cómo es esto. En este [5] capítulo de nuestro tratado resolveremos discretamente la cuestión que atormenta los pensamientos de muchos: la polémica acerca de la etemidad [6] del mundo[167]. Pues, ¿quién estaría dispuesto a aceptar que el mundo ha existido siempre, cuando acreditados historiadores aseguran que la práctica, el perfeccionamiento e incluso la invención de muchas cosas es reciente, y cuando las tradiciones y leyendas antiguas[168] cuentan que al principio los hombres eran rudos y que, a causa del desaliño propio de quienes viven en las selvas, no diferían mucho de las fieras salvajes, y que no comían lo que nosotros ahora comemos, sino que se alimentaban primero de bellotas y bayas, y más tarde esperaban el alimento producto de los sembrados; y cuando tenemos tal idea acerca del origen del mundo y de la propia raza humana, que creemos que primero hubo una Edad de Oro[169], pero luego su naturaleza fue degenerando a través de metales cada vez más viles hasta que en los últimos siglos se envileció con el hierro?[170].

... argumentos históricos...

Y para que no parezca que todo lo [7] tomamos de las leyendas, ¿quién no opinaría que el mundo empezó un día y que su edad no se remonta muy atrás, puesto que ni siquiera la historia griega, en lo que respecta a la excelsa memoria de sus gestas, remonta más allá de dos mil años?[171]. En efecto, con anterioridad a Nino, el padre de Semíramis, según creen algunos, [8] nada ilustre se consigna en los libros[172]. Si el mundo existió desde un principio, o mejor, antes del principio, como quieren los filósofos[173], ¿por qué a lo largo de innumerables siglos no se había inventado la agricultura que ahora disfrutamos, ni la escritura, único apoyo para perpetuar la memoria? ¿Por qué, en fin, el

conocimiento de muchas cosas llegó a algunos pueblos en fecha reciente, como, por ejemplo, los galos, quienes aprendieron el cultivo de la vid y del olivo cuando Roma ya se había civilizado[174], y, en cambio, otros pueblos aún desconocían muchas cosas que a nosotros nos parecía magnífico que hubieran sido inventadas? Todo esto nos parece incompatible con la eternidad del universo, [9] y asimismo nos obliga a conjeturar que el mundo tuvo un principio concreto y que todas las cosas, una a una, tuvieron poco a poco su principio[175].

… y argumentos filosóficos: los cataclismos periódicos

Pero la filosofía sostiene que el mundo, sin duda, existió siempre, y que lo creó, sin duda, la divinidad, pero no después del tiempo[176], pues el tiempo no pudo haber existido antes que el mundo, ya que el curso del sol, y no otra cosa, crea el tiempo[177].

Las cosas humanas, casi todas, desaparecen con frecuencia, en tanto que el mundo permanece, y resurgen de nuevo, cuando retroceden, alternativamente, las inundaciones o las [10] desecaciones[178]. La causa o necesidad de tal alternancia es como sigue. Los físicos nos han enseñado que el fuego etéreo se nutre de humedad[179], asegurando que por esta razón la naturaleza colocó el Océano, tal como arriba hemos dibujado[180], justo debajo de la zona tórrida de la esfera celeste, la cual ocupó el camino del Sol, esto es, el zodíaco, a fin de que toda la anchura por donde se desplazan por doquier el Sol, la Luna, y los cinco planetas errantes, puedan tener el alimento de la humedad debajo de ellos[181]. Pretenden que lo [11] que Homero, fuente y origen de todas las figuraciones divinas, dio a entender a quienes conocen la verdad oculta bajo la nube de una ficción poética, es lo siguiente: Júpiter junto con otros dioses, esto es, junto con los planetas, marchó hacia el Océano, invitado por los etíopes a un banquete[182]. Pretenden que Homero, mediante una alegoría, quiso decir que los planetas toman su alimento del agua[183] y que llamó a los etíopes «reyes de los festines celestiales», porque sólo los etíopes habitan junto a la orilla del Océano, y la cercanía del sol los abrasó hasta parecer de color negro[184].

[12] Pues bien, puesto que el calor se nutre de la humedad, hay una alternancia establecida, de modo que ahora predomina el calor, ahora la humedad. Sucede, en efecto, que el fuego, alimentado hasta alcanzar proporciones gigantescas, prevale sobre la humedad, y la consume, y la temperatura de la atmósfera, alterada de este modo, espolea el incendio, y la tierra se abrasa totalmente con el ardor del fuego desatado; pero después se agota la embestida del calor, y poco a poco regresan las fuerzas al agua, puesto que una gran parte del fuego, agotada en los incendios, consume ya menos humedad, [13] y la humedad renace. Y a la inversa ahora, tras un gran intervalo de tiempo creciendo de

esta manera, la humedad prevalece, de suerte que un aluvión inunda las tierras; y, a su vez, el calor, tras esto, recobra sus fuerzas; como resultado, el universo permanece, pero con las alternancias de calor o humedad excesiva las civilizaciones humanas con frecuencia desaparecen, y nacen de nuevo, cuando regresa el clima templado[185].

El renacer de la civilización

[14] No obstante, nunca una inundación o desecación cubrió o abrasó por completo toda la tierra o toda la raza humana. Nunca dañó a Egipto, es cierto, según Platón afirma en el *Timeo*[186], un exceso de humedad o de calor, y por ello en sus monumentos y libros, y sólo en los egipcios, se contabilizan infinitos milenios. Así pues, ciertas porciones de la tierra, [15] supervivientes al cataclismo, se convierten en semillero para reponer la raza humana, y de este modo sucede que en un mundo que no es joven hombres nuevos y que ignoran qué es la civilización, pues su memoria fue interrumpida por una debacle[187], vagabundean por la tierra y, despojándose poco a poco de la aspereza de una vida nómada y salvaje, consienten, por inclinación natural, las reuniones y asambleas; y al principio, reina entre ellos una ingenuidad que ignora la maldad y aún no conoce la astucia[188], ingenuidad que confiere el nombre de Edad de Oro a los primeros siglos. Luego, [16] cuanto más los hace progresar la práctica de la civilización y de las artes, tanto más se propaga entre ellos la rivalidad, la cual, si bien en los comienzos era buena, luego insensiblemente se transformó en envidia, y de ésta nacen todas las tribulaciones que la raza humana experimenta en los siglos siguientes[189]. Tal son, pues, las vicisitudes que las civilizaciones experimentan, de perecer y de nuevo reaparecer, mientras el mundo permanece incólume.

EL AÑO UNIVERSAL

Cuarta cita del «Sueño»

[**11**] *Sobre todo cuando entre aquellos que pueden escuchar nuestro nombre de Roma, no hay uno que sea capaz de adquirir* [2] *una reputación que perdure al menos un año. Los hombres, vulgarmente, miden un año sólo con el retorno del Sol, esto es, de una sola estrella; pero, en realidad, sólo cuando todas las estrellas han retornado al mismo lugar de donde una vez partieron, y han restaurado a grandes intervalos la*

misma configuración de todo el cielo, puede entonces aquel año ser llamado verdaderamente el gran año astronómico; cuántas generaciones de hombres se contienen [3] *en un gran año, apenas me atrevo a decirlo. Pues bien, tal como tiempo atrás les pareció a los hombres que el Sol se eclipsó y se extinguió cuando el alma de Rómulo ingresó precisamente en estos templos, del mismo modo, cuando el Sol se eclipse de nuevo justo en el mismo lugar y en el mismo tiempo, entonces, cuando todas las constelaciones y planetas hayan sido traídas de vuelta al mismo punto de partida, entonces considera el año completo; y, en verdad, puedes estar seguro de que aún no ha transcurrido ni una vigésima parte de ese año*[190].

Gloria y año cósmico

[4] El abuelo persevera en su propósito, insistiendo en disuadir al nieto de sus ansias de gloria. Tras haberle enseñado más arriba que la gloria está limitada en el espacio y que ni siquiera en dicho espacio es eterna, le enseña ahora que no sólo carece de perpetuidad, sino que ni siquiera puede alcanzar hasta los límites[191] de un solo año completo. Explicaremos, a continuación, el significado de esta aseveración.

Los 'años' planetarios

Año no es sólo lo que ahora universalmente [5] llamamos así, sino que el retomo de cada luminaria o planeta al punto de partida, una vez completada la revolución alrededor del cielo, es su propio año. Así el año de la Luna es el mes que tarda en recorrer [6] la circunferencia del cielo[192]. De hecho, el nombre *mensis* deriva de Luna, pues en griego Luna se dice *mḗnē*[193]. Virgilio, en fin, queriendo aludir al año que completa el curso del Sol, para diferenciarlo del año lunar, que es breve, dice:

Entretanto, el Sol completa su gran año[194],

calificando al año solar como «grande» en comparación con [7] el año lunar. Las revoluciones de Venus y Mercurio son, sin duda, casi iguales a la del Sol[195], mientras que el año de Marte equivale casi a dos años solares (pues tanto tiempo requiere para completar su revolución en tomo al cielo). El planeta Júpiter, en cambio, emplea doce años en su revolución, y Saturno, treinta[196].

[8] Estos hechos relativos a las luminarias y planetas, dado que han sido relatados muchas veces, son ya familiares. Pero el llamado «año cósmico», que es el verdadero «gran año», puesto que se completa con la revolución del universo entero, se desarrolla durante largos siglos; su explicación es como [9] sigue. Todas las estrellas y constelaciones que parecen fijas en el cielo, y cuyos peculiares movimientos son imperceptibles para el ojo humano, sin embargo, se mueven, y además de la rotación de la esfera celeste, rotación que no cesa de arrastrarlas, progresan también ellas mismas con un avance tan lento, que la vida de ningún mortal es tan longeva que pueda llegar a detectar, mediante una observación continua, que se ha producido un cambio con respecto a la posición en que vio dichas estrellas por primera vez[197]. Un [10] año cósmico, por tanto, se habrá completado, cuando todas las estrellas y todas las constelaciones que contiene la *aplanḗs*, partiendo desde una posición determinada, hayan retornado a la misma posición[198], de suerte que ni siquiera una sola estrella del cielo esté en una posición distinta a aquella en la que estaba cuando todas las restantes estrellas partieron de la posición a la cual retomaron para completar su año, y asimismo las luminarias y los otros cinco planetas estén en las mismas posiciones y regiones en las que estaban al comienzo del año cósmico.

[11] Esto, según pretenden los físicos, ocurre cada 15.000 años. Por tanto, tal como el año lunar es un mes y el año solar doce meses, y los años de los otros planetas son los que arriba mencionamos, de modo similar, 15.000 años, en cómputo [12] actual, suman un año cósmico[199]. Por consiguiente, hay que llamar, con propiedad, «gran año» a aquel que medimos no por el retorno del Sol, esto es, de una sola estrella, sino por el retorno de todas las estrellas que hay en cualquier región del cielo a su posición original, y que concluye con la misma configuración de todo el cielo; por eso recibe también el nombre de «año cósmico», porque el cielo es llamado, con propiedad, «cosmos»[200].

Pues bien, tal como llamamos año solar no sólo al periodo [13] de tiempo que va desde las calendas de enero a las calendas de enero, sino también desde el segundo día de enero al segundo día de enero, o desde cualquier día de cualquier mes al mismo día en el año siguiente, así cada cual hace que el comienzo del año cósmico sea cualquier cosa que él decida, como, por ejemplo, hizo Cicerón, quien fijó el comienzo del año cósmico a partir del eclipse de Sol que tuvo lugar a la hora de la muerte de Rómulo[201]. Y aunque desde entonces [14] han tenido lugar eclipses solares con muchísima frecuencia, sin embargo, no se dice que se haya completado un año cósmico cada vez que el Sol se ha eclipsado, sino que completará justo cuando el eclipse solar se produzca de nuevo en la misma posición y región, y de nuevo todas las estrellas y constelaciones del cielo se

encuentren en la misma posición en que estaban cuando el Sol se eclipsó a la hora de la muerte de Rómulo.

La duración del año cósmico

[15] Por consiguiente, 15.000 años después de la muerte de Rómulo, tal como aseguran los filósofos, el Sol se eclipsará de nuevo de tal manera que estará en la misma constelación y en la misma posición, y todas las estrellas y constelaciones habrán retornado también a la posición original en que estaban [16] a la hora de la muerte de Rómulo. Cuando Escipión andaba de campaña militar en África, hacía 573 años de la muerte de Rómulo. Escipión celebró su triunfo por la destrucción de Cartago el año 607 de la fundación de Roma[202]. Si restamos los 32 años del reinado de Rómulo[203] y los dos que median entre el sueño y el final de la guerra, restan 573 [17] años entre el sueño y la muerte de Rómulo. Por tanto, Cicerón tenía razón cuando señaló con acierto que aún no había transcurrido ni la vigésima parte del año cósmico[204]. Pues bien, cualquiera que sepa contar con los dedos, hallará cuántos años quedan para la vigésima parte, una vez restados los que van desde la muerte de Rómulo hasta la campaña militar de Escipión en África, que dijimos que eran 573 años.

TRATADO DE METAFÍSICA: EL ALMA INMORTAL

HOMBRE VISIBLE Y HOMBRE VERDADERO

Quinta cita del «Sueño»

Esfuérzate, pues, y considéralo de este modo: tú no eres [**12**] *mortal, pero sí lo es ese cuerpo; pues tú no eres aquel que deja ver esa apariencia física, sino que cada uno es su alma individual, no la silueta que se puede señalar con el dedo. Sepas, pues, que tú eres un dios, si es verdad que es un dios aquel que tiene vigor, sensibilidad, memoria, previsión, aquel que dirige, gobierna y mueve el cuerpo que le ha sido encomendado en la misma medida en que el dios supremo hace otro tanto con respecto a este mundo; y tal como el propio dios eterno mueve un mundo en parte mortal, así el alma sempiterna mueve el frágil cuerpo*[205].

Con sensatez y sabiduría el Escipión [2] de Cicerón, para instruir a su nieto, ejecutó un plan digno de un excelente maestro. Revisemos, en efecto, brevemente desde el principio todo el contenido de la obra: primero le anuncia el momento de su muerte y la traición de sus parientes que se cierne sobre él, a fin de que aprenda a no esperarlo todo de esta vida, sabedor de que no es eterna; luego, para que el temor de una muerte anunciada no le abata el ánimo, le revela que el sabio y el ciudadano virtuoso[206] están destinados a pasar a la inmortalidad; y cuando esta esperanza le ha arrastrado espontáneamente al deseo de morir, su padre Paulo interviene oportunamente para disuadirle, apartando al hijo, encendido de impaciencia, del ansia de [3] suicidarse. Entonces, una vez que el padre y el abuelo hubieron logrado inculcar en el alma del soñador una sabia mezcla de esperanza y paciencia, el Africano, para elevar más alto aún el alma del nieto, se adelanta y no le permite contemplar la tierra hasta que no tenga conocimiento de la naturaleza, movimientos y música del cielo y de las estrellas, y aprenda que todas estas cosas están destinadas a la [4] recompensa de los virtuosos. Y una vez que la mente de Escipión, fortalecida por el estímulo de tamaña promesa, cobró ánimos, entonces, por último, le invita a desdeñar la gloria, considerada por los ignorantes como la gran recompensa de la virtud, mostrándole que por causa de la pequeñez del mundo y de los avatares está confinada en el espacio y limitada en el tiempo.

El alma es un dios

En este punto Eseipión, casi despojado [5] de su condición humana[207] y en posesión ya de su propia naturaleza, una vez purificada su alma[208], es incitado en términos muy claros a tomar conciencia de que es un dios. Ésta puede bien ser la conclusión de la presente obra: dejar en claro que el alma es no sólo inmortal, sino también un dios[209]. Ahora bien, si un [6] hombre que, abandonado ya su cuerpo, ha sido recibido en la condición divina, intenta decir a un hombre aún enterrado en esta vida «*entérate de que eres un dios*», aquél no hace partícipe de tamaño privilegio al mortal, hasta que el mortal ha comprendido su verdadera naturaleza, no sea que llegue a pensar que lo que es mortal y caduco en nosotros recibe también el calificativo de divino.

Demostración de la tesis por parte de Plotino y Cicerón

[7] Y Cicerón, porque acostumbra a disimular un profundo conocimiento del tema bajo la concisión de su estilo, abarca una vez más con síntesis admirable[210] un arcano tan grande que Plotino[211], que es más parco en palabras que nadie, discutió en un tratado entero titulado *¿Qué es animal, qué es hombre?*[212].

[8] En esta obra Plotino se pregunta a qué clase de alma pertenecen, en nosotros, los placeres, las tristezas, los miedos, los deseos, las iras y los pesares, y finalmente nuestros pensamientos y la inteligencia: ¿al alma en estado puro o más bien al alma que se sirve del cuerpo?[213]. Y tras desarrollar muchas ideas sobre este tema abundante y denso, las cuales debemos ahora pasar por alto con el único propósito de no extender la obra hasta provocar necesariamente el tedio, finalmente proclamó lo siguiente: que el animal es un [9] cuerpo animado[214]. Pero no descuidó ni dejó sin investigar el tipo de servicio del alma y el modo de asociación con el alma gracias a lo cual el cuerpo está animado[215]. Pues bien, todas las pasiones arriba mencionadas las atribuye al animal[216], pero afirma que el hombre propiamente dicho es el alma. Por consiguiente, el hombre visible no es el hombre verdadero; sino que el hombre verdadero es aquel que gobierna al hombre visible[217]. En consecuencia, cuando a la [10] muerte del animal el principio que lo animaba se ha marchado, el cuerpo sucumbe, huérfano de quien le gobierne, y esto, lo que es visible, es lo mortal en el hombre. Pero el alma, que es el hombre verdadero, es completamente ajena a la condición mortal, de modo que, a imagen del dios que rige el universo, también ella rige el cuerpo todo el tiempo en que lo anima. Por esta razón, los filósofos decían que el [11] universo es un hombre inmenso y el hombre un universo en miniatura[218]. A causa, pues, de las semejanzas de los restantes privilegios con los que el alma parece remedar a un dios, tanto los filósofos antiguos como Cicerón dijeron que el alma es un dios.

¿El mundo es mortal? Opinión de Cicerón...

[12] Por otra parte, cuando Cicerón dice que *el mundo es en parte mortal*, está tomando en consideración la opinión general, según la cual hay algunas cosas que parece que mueren en el interior del mundo, como un animal privado de vida, un fuego extinguido o el agua que se ha secado; pues todas estas cosas es creencia que están completamente muertas[219]. [13] Pero es cierto, según afirma la doctrina verdadera —doctrina que Cicerón no ignora y que Virgilio conoce, pues dice: *No hay lugar para la muerte*[220]—, es cierto, digo, que nada perece en el interior de un mundo vivo, sino que los seres que parecen morir, lo único que hacen es cambiar de apariencia[221], y aquello que dejó de ser tal cual era, retoma a su origen y a sus principios.

En fin, también Plotino, en otro [14] pasaje[222], al tratar sobre la destrucción de los cuerpos y afirmar que todo lo que fluye puede disolverse, se hizo la siguiente objeción: ¿por qué, entonces, los elementos, que es evidente que fluyen, jamás se disuelven de manera similar? Y a tan importante objeción da la siguiente respuesta, breve y contundente: los elementos, aunque fluyen, no se disuelven jamás, porque no fluyen hacia el exterior. En efecto, en los demás cuerpos, lo que fluye [15] se aleja de ellos; en los elementos, lo que fluye jamás se aleja de dichos elementos; por tanto, en este universo ninguna parte es mortal, como afirma la doctrina verdadera.

Ahora bien, cuando Cicerón habló de un *mundo en parte* [16] *mortal*, quiso, como dijimos, arrimarse un poco a la opinión general; pero al final de la obra aporta el argumento más contundente a favor de la inmortalidad del alma: el hecho de que confiere al cuerpo su movimiento.

EL ALMA AUTOMOTRIZ ES INMORTAL

Sexta cita del «Sueño»

[**13**] En qué consiste dicho argumento, lo averiguarás a partir de las propias palabras de Cicerón; helas aquí[223]: «*En efecto, lo que está siempre en movimiento, es eterno; pero lo que confiere movimiento a otro cuerpo y a su vez recibe el movimiento de otro cuerpo, cuando el movimiento cesa, cesa necesariamente de vivir. Por consiguiente, sólo lo que se mueve a sí mismo, porque nunca se falla a sí mismo, nunca cesa de moverse; es más, es la fuente y origen del movimiento* [2] *para las demás cosas que se mueven. Ahora bien, un principio no tiene origen. Pues todas las cosas se originan de un principio, pero el propio principio no puede nacer de ninguna otra cosa; pues no sería principio si naciera de otra* [3] *cosa. Pero si nunca nace, jamás muere tampoco. Pues un principio, una vez muerto, ni nacerá de otra cosa ni creará otra cosa a partir de sí mismo, en la medida en que es necesario que todas las cosas tomen su origen de un principio*. [4] *Resulta así que el principio del movimiento se origina a partir de aquello que se mueve a sí mismo. Pero no puede nacer ni morir, o de otro modo, necesariamente, el cielo entero y la naturaleza entera se colapsarían y se paralizarían, y no se hallaría fuerza alguna para darle a su movimiento el impulso inicial. Por tanto, si es evidente que lo que se* [5] *mueve a sí mismo es eterno, ¿quién podría negar*

que tal naturaleza le ha sido otorgada a las almas? Todo lo que es puesto en movimiento por un impulso externo es inanimado; el ser animado, en cambio, es impulsado por un movimiento interno y propio. Tales son, en efecto, la naturaleza y la esencia del alma. Y si el alma es la única entre todas las cosas que se mueve a sí misma, seguramente no ha nacido y es eterna»[224].

Definiciones de la inmortalidad y del movimiento

Todo este pasaje, tomado del *Fedro* [6] de Platón[225], Cicerón lo tradujo literalmente; en él se demuestra con argumentos muy sólidos la inmortalidad del alma, y la conclusión de dichos argumentos es la siguiente: el alma está libre de la muerte, porque se mueve a sí misma.

Pero debes saber que la inmortalidad se concibe de dos [7] maneras. Un ser, en efecto, es inmortal, bien porque por sí mismo no admite la muerte, bien porque es preservado de la muerte por los desvelos de otro. La primera de estas maneras se aplica a la inmortalidad del alma, la segunda a la inmortalidad del universo. El alma, es cierto, es ajena, por su propia naturaleza, a la condición mortal, en tanto que el universo es mantenido en esta vida eterna por los oficios del alma[226].

Por otra parte, el movimiento eterno se entiende en dos [8] sentidos. Se predica tanto de aquello que deriva su movimiento de algo que es eterno, como de aquello que a la vez es eterno y está siempre en movimiento[227].

Silogismos platónicos que demuestran la inmortalidad y la automotricidad del alma

[9] Dicho esto, es el momento oportuno de dar a conocer los silogismos con que los diversos seguidores de Platón razonaron acerca de la inmortalidad del alma[228]. Hay, en efecto, quienes por un encadenamiento de silogismos llegan a una conclusión única, tomando por cierta como premisa mayor para el silogismo siguiente la conclusión del silogismo precedente. [10] En ellos, este es el primer silogismo: «El alma se mueve ella misma. Ahora bien, lo que se mueve por sí mismo se mueve eternamente. Luego el alma se mueve eternamente». El segundo silogismo, que arranca con la conclusión del primero, es como sigue: «El alma se mueve eternamente. Ahora bien, lo que se mueve eternamente es inmortal. Luego el alma es inmortal»[229]. Y de este modo en dos silogismos se prueban dos cosas, a saber: que el alma se mueve eternamente (en el primero), y que es inmortal (conclusión del segundo). Pero otros van más allá, hasta un tercer silogismo, [11] argumentando de la siguiente manera: «El alma se mueve ella misma. Ahora bien, lo que se mueve por sí mismo es el principio del movimiento. Luego

el alma es el principio del movimiento». De esta conclusión nace la premisa mayor del segundo silogismo: «El alma es el principio del movimiento. Ahora bien, lo que el principio del movimiento no ha nacido. Luego el alma no ha nacido.» En tercer lugar: «El alma no ha nacido. Ahora bien, lo que no ha nacido es inmortal. Luego el alma es inmortal»[230]. Otros, [12] por su parte, condensaron todo su razonamiento resumiéndolo en un único silogismo: «El alma se mueve ella misma. Lo que se mueve por sí mismo es el principio del movimiento. Lo que es el principio del movimiento no ha nacido. Lo que no ha nacido es inmortal. Luego el alma es inmortal.»

Las ocho objeciones de Aristóteles. Primera objeción

Pero con la conclusión final de todos [**14**] estos silogismos, la inmortalidad del alma, sólo puede estar de acuerdo quien no rechace la premisa mayor, a saber, que el alma se mueve ella misma; pues si no se otorga crédito a ésta, todas las proposiciones siguientes se tambalean. Recibió, al menos, el asentimiento [2] de los estoicos[231]. Aristóteles, en cambio, hasta tal punto no le otorgó crédito, que intenta probar no sólo que el alma no se mueve por sí misma, sino que ni siquiera se mueve[232]. Se sirve, en efecto, de argumentos tan habilidosos para demostrar que nada se mueve por sí mismo[233], que, aun concediendo que algo se mueva por sí mismo, asegura, no obstante, que no se trata del alma.

[3] «Pues si el alma es el principio del movimiento», dice, «yo sostengo que el principio del movimiento no puede moverse»[234]. Y emprende la división de su materia de la manera siguiente: primero muestra que hay en la naturaleza algo inmóvil, y luego intenta demostrar que se trata del alma. [4] «Necesariamente», dice[235], «o bien todas las cosas que existen son inmóviles, o bien todas se mueven, o bien algunas se mueven y otras no. Asimismo», añade, «si admitimos tanto el movimiento como la inmovilidad, necesariamente unas se mueven siempre y otras nunca se mueven, o bien todas a la vez están ahora quietas, ahora en movimiento. Veamos», [5] añade, «cuál de estas hipótesis es la más acertada. Que todas las cosas no son inmóviles, nuestra propia mirada lo atestigua, puesto que hay cosas cuyo movimiento vemos[236]. Que, al contrario, todas las cosas no están en movimiento, la vista nos lo enseña, pues por ella sabemos que hay cosas que están inmóviles[237]. Pero tampoco podemos decir que todas las cosas ahora admiten el movimiento, ahora están sin movimiento, puesto que hay algunas cuyo movimiento vemos que es perpetuo, como los cuerpos celestes, acerca de los cuales no hay duda alguna[238]. Resta, pues», dice, «que tal como algunas cosas están siempre en movimiento, igualmente hay algo siempre inmóvil»[239].

Esta conclusión —que existe algo inmóvil— nadie la [6] niega ni rechaza. Pues la división lógica es correcta, y no entra en contradicción con la doctrina platónica. En efecto, si hay algo inmóvil, no implica que se trate del alma; y cuando se dice que el alma se mueve por sí misma, no se afirma que todas las cosas se muevan, sino que se asevera la manera en que el alma se mueve. Si existe verdaderamente alguna otra cosa inmóvil, nada tendrá que ver con lo que se asevera acerca del alma.

El propio Aristóteles, dándose cuenta también él de esto, [7] tras haber enseñado que existe una cosa inmóvil, quiere enseñar que se trata del alma, y comienza por afirmar que no existe nada que pueda moverse por sí mismo, sino que todas las cosas que se mueven, son movidas por otra cosa. Si, en verdad, hubiera probado esto, no habría dejado defensa para la doctrina platónica. En efecto, ¿cómo podría nadie creer que el alma se mueve ella misma, si estuviera completamente comprobado que no hay nada que sea capaz de moverse por sí mismo? En esta argumentación de Aristóteles la secuencia de la división lógica se encadena de la siguiente [8] manera: «Entre todas las cosas que se mueven», dice[240], «unas se mueven por sí mismas, otras por accidente. Se mueven por accidente», dice, «aquellas que, sin moverse ellas mismas, se encuentran en el interior de alguna cosa que se mueve —como en un barco[241], por ejemplo, la carga o un pasajero que está quieto—; o asimismo, cuando una parte se mueve, mientras el conjunto permanece quieto, como, por ejemplo, si alguien que está parado, mueve un pié, [9] una mano o la cabeza. Se mueve por sí misma aquella cosa que no se mueve ni por accidente ni parcialmente, sino por entero y de una vez, como, por ejemplo, cuando el fuego se eleva hacia lo alto[242]. Y en cuanto a las cosas que se mueven por accidente, no hay duda de que son movidas por otra cosa. Pero voy a probar», dice, «que incluso aquellas cosas que se mueven por sí mismas, son movidas por otra cosa.»

[10] «En efecto», dice, «entre todas las cosas que se mueven por sí mismas, unas contienen dentro de sí mismas la causa del movimiento, como, por ejemplo, los animales y los árboles, que se comprende fácilmente que, a buen seguro, son movidos por otra cosa, es decir, por una causa interna (pues la razón distingue la causa del movimiento de aquello que es movido); pero otras cosas —es fácil verlo— son movidas por otra cosa, esto es, por una fuerza o por la naturaleza. Decimos que es movido por una fuerza todo proyectil que, [11] una vez que ha abandonado la mano del lanzador, parece, en verdad, que se desplaza por su propio movimiento, pero el origen de su movimiento hay que atribuirlo a una fuerza[243]. Asimismo, a veces vemos que la tierra se mueve hacia arriba y el fuego hacia abajo, y a buen seguro un impulso exterior les obliga a tal movimiento[244]. Por la naturaleza, por su [12] parte, son movidos los cuerpos pesados cuando se desplazan por sí mismos hacia abajo, o los cuerpos ligeros cuando lo hacen hacia arriba; pero hay que decir que también estos cuerpos son movidos por otro, aunque es incierto por qué cuerpo[245]. La razón, en efecto», dice Aristóteles, «se percata [13] de que hay

algo, no sabría decir qué, que mueve estos cuerpos. Pues si se movieran espontáneamente, también se pararían espontáneamente, y tampoco irían siempre en la misma dirección; más aún, se moverían en diferentes direcciones, si se desplazaran por su propio impulso. Pero, puesto que son incapaces de hacer esto, y a los cuerpos ligeros se les atribuye siempre un movimiento ascendente, y a los cuerpos pesados un movimiento descendente, es evidente que su movimiento hay que atribuirlo a una ley precisa y fija de la naturaleza».

[14] Éstos son los argumentos, y otros parecidos a éstos, con los que Aristóteles creyó haber probado que todo lo que se mueve es movido por otra cosa[246]. Pero los Platónicos, como se mostrará un poco más adelante, hicieron ver que estos argumentos eran más ingeniosos que verdaderos[247].

[15] Ahora hay que unir a la primera la segunda división lógica del mismo Aristóteles, en la cual se esfuerza en mostrar que el alma no puede moverse por sí misma, aun cuando otra cosa pudiera hacerlo. Toma prestada la premisa mayor de esta argumentación de las conclusiones que estima ya establecidas. [16] Dice así[248]: «Puesto que es cosa sabida que todo lo que se mueve es movido por otra cosa, sin duda lo que se mueve en primer lugar, dado que no es movido por otra cosa —pues no sería considerado ya el primero, si fuera movido por otra cosa—, hay que declararlo», dice Aristóteles, «o [17] inmóvil, o autómata». Pues si se dice que es movido por otra cosa, se dice asimismo que lo que lo mueve es movido por otra cosa, y esta otra cosa es movida, a su vez, por otra cosa, y esta pesquisa proseguiría hasta el infinito sin que jamás descubriéramos los primeros comienzos, si es que hay siempre otra cosa que precede a aquella que considerábamos [18] la primera. Resta, pues», dice, «que si no declaramos al primer motor inmóvil, lo declaramos autómata. Y de este modo habrá, en una sola y misma cosa, algo que mueve y algo que es movido, puesto que en todo movimiento», dice, «debe haber tres cosas, a saber, algo que mueve, algo que transmite el movimiento y algo que es movido. De éstos, lo [19] que es movido es sólo movido y no mueve al mismo tiempo, mientras que lo que transmite el movimiento, es movido y mueve a la vez; pero lo que mueve no es también movido, de suerte que, de estas tres cosas, el término medio es común, pero las otras dos las entendemos como contrarias. En [20] efecto, tal como hay algo que es movido y no mueve, del mismo modo», dice, «hay algo que mueve y no es movido; por la razón que dijimos, porque, puesto que todo lo que es movido, es movido por otra cosa, si algo mueve y al mismo tiempo es movido, estaremos siempre buscando el origen de este movimiento y jamás lo encontraremos[249]. Además, si [21] decimos que una cosa se mueve, consideramos necesariamente», dice, «que o bien la totalidad es movida por la totalidad, o bien una parte por una parte, o bien una parte por la totalidad, o bien la totalidad por una parte; y, no obstante, ese movimiento, tanto si procede de la totalidad como de la parte, requerirá un segundo

autor»[250].

Si unificamos todos estos argumentos, el razonamiento [22] completo de Aristóteles se resume de este modo: «Todo lo que está en movimiento, es movido por otra cosa. Por tanto, el primer motor, o es inmóvil o también él es movido por otra cosa. Pero si es movido por otra cosa, ya no se le puede calificar como primero, y buscaremos sin fin un primer motor. Resta declararlo inmóvil. Por tanto, el primer motor es inmóvil». Contradiciendo, por tanto, a Platón, quien afirma [23] que el alma es el principio del movimiento, el silogismo se construye de la manera siguiente: «El alma es el principio del movimiento. Ahora bien, el principio del movimiento es inmóvil. Luego el alma es inmóvil»[251]. Esta es su primera objeción enérgica; y no contento con persuadimos de que el alma no se mueve, le hostiga también con otros argumentos no menos enérgicos.

Segunda objeción

[24] «Ningún principio», dice, «puede ser exactamente aquello de lo que es el principio. Para los geómetras, el principio de la línea —dicen— es el punto, no la línea; para los aritméticos, el principio del número no es el número[252]. Del mismo modo, la causa del nacimiento no tiene nacimiento, y la causa o principio del movimiento no es movimiento. Luego el alma, que es el principio del movimiento, no se mueve»[253].

Tercera objeción

[25] Añade asimismo lo siguiente: «Es imposible», dice, «que para una sola y misma cosa, en un solo y mismo momento, concurran estados contradictorios que atañen a uno y lo mismo. Ahora bien, puesto que sabemos que mover es activo y ser movido pasivo, en lo que se mueve por sí mismo, concurren, pues, al mismo tiempo dos estados contrarios, activo y pasivo, lo cual es imposible. Por tanto, el alma no puede moverse por sí misma»[254].

Cuarta objeción

Igualmente dice: «Si el movimiento [26] fuera la esencia del alma, el alma nunca dejaría de moverse, pues no hay nada que admita lo contrario de su esencia. En efecto, el fuego jamás será frío, y la nieve jamás se calentará por sí misma. Ahora bien, el alma

deja a veces de moverse: vemos, en efecto, que el cuerpo no siempre está activo. Por tanto, el movimiento no es la esencia del alma, pues admite su contrario»[255].

Quinta objeción

Afirma asimismo: «Si el alma es [27] la causa de movimiento para otras cosas, no podrá ser la causa de movimiento para sí misma; pues no hay nada», dice, «que sea para sí causa de lo mismo de lo que es causa para otra cosa; como, por ejemplo, el médico, o el entrenador físico, que procuran salud o vigor, el uno a los enfermos, el otro a los atletas, pero no siempre, por ello, se la procuran a sí mismos»[256].

Sexta objeción

[28] Igualmente dice: «Todo movimiento, para ejercerse, exige un instrumento[257], como nos enseña la práctica de las diversas técnicas. Debemos, pues, considerar si el alma, para moverse, necesita de un instrumento. Si esto se considera imposible, entonces también será imposible que el alma se mueva por sí misma.»

Séptima objeción

[29] Asimismo afirma: «Si el alma se mueve, entonces, sin duda, junto con los restantes movimientos se mueve también de lugar a lugar. Si es el caso, ora entra en el cuerpo, ora sale de él, y ejecuta con frecuencia este movimiento. Pero vemos que esto no se produce. Luego no se mueve»[258].

Octava objeción

[30] Añade asimismo[259]: «Si el alma se mueve por sí misma, necesariamente se mueve según alguna clase de movimiento. Por tanto, o se mueve en el espacio, o se mueve engendrándose o consumiéndose a sí misma, o bien acrecentándose o menguándose; pues tales son», dice Aristóteles, «las clases de movimiento[260]. Examinemos», dice, «cómo puede producirse [31] cada uno de tales movimientos. Si se mueve en el espacio, o bien se mueve en línea recta, o bien gira en rotación a la manera

de una esfera[261]. Pero ninguna línea recta es infinita, [32] pues cualquier línea que pueda concebirse en la naturaleza tiene, sin duda, término en alguna parte. Por tanto, si el alma se mueve a lo largo de una línea finita, no se mueve sin cesar[262]; pues cuando llega al límite y da allí la vuelta para regresar al punto de partida, el movimiento se interrumpe necesariamente en el momento preciso en que cambia de sentido para regresar[263]. Pero tampoco puede girar en [33] rotación, porque toda esfera se mueve alrededor de un punto inmóvil que llamamos centro[264]. Pues bien, si el alma incluso se mueve de esta manera, o bien dentro de ella hay un punto inmóvil, y, en consecuencia, no se mueve en su totalidad, o bien, si este punto no está en su interior, resulta otra consecuencia no menos absurda, a saber, que su centro estará en el exterior, lo que sería imposible. Se concluye, pues», dice, «que no se mueve en el espacio. Por otra parte, si se [34] engendra a sí misma, diremos, en consecuencia, que a la vez es y no es; si, por el contrario, se consume a sí misma, no será inmortal[265]. Y si se acrecienta o se mengua ella misma, entonces averiguaremos que la misma cosa, ahora es más [35] grande que ella misma, ahora es más pequeña.» A partir de estos argumentos concluye el siguiente silogismo: «Si el alma se mueve, se mueve con alguna clase de movimiento. Ahora bien, no se encuentra ninguna clase de movimiento con el cual pueda moverse. Luego no se mueve»[266].

Refutación de las objeciones de Aristóteles. Método de Macrobio

[**15**] Frente a estos argumentos tan sutiles, ingeniosos y verosímiles, debemos empuñar las armas, en la senda de los discípulos de Platón, quienes socavaron el empeño con que Aristóteles había intentado malograr una premisa tan verdadera y tan [2] sólida de su maestro. Pero no soy tan inconsciente ni tan temerario como para, con sólo mi talento, hacer frente a Aristóteles o prestar ayuda a Platón, sino que, como en que cada uno de los grandes hombres que se enorgullecían del apelativo de platónicos han dejado uno o dos argumentos defensivos para hacer ostentación de sus propias obras[267], yo los he recopilado y reagrupado aquí en un único cuerpo de defensa continua, agregando cualquier opinión o interpretación osada posterior a los platónicos que no fuera ni sacrílega [3] y ni ilícita[268]. Y dado que Aristóteles se esforzó en sostener dos aseveraciones, la primera donde afirma que no hay nada que se mueva por sí mismo[269], la segunda donde confirma que, de haberlo, no podría tratarse del alma, nuestra refutación debe ser doble, de forma que quede probado que puede haber algo que se mueva por sí mismo, e igualmente quede bien claro que se trata del alma[270].

Debemos precavemos sobre todo [4] del engaño[271] de aquel razonamiento en el que Aristóteles enumera algunas cosas que se mueven por sí mismas y muestra que también estas cosas son movidas por otra cosa, esto es, por una causa interna invisible, y se imagina, por ello, haber probado que todas las cosas que se mueven, aunque se diga que se mueven por sí mismas, son movidas, sin embargo, por otra cosa[272]. Pues [5] una parte de esta demostración es verdad, pero la conclusión es falsa. Es verdad que hay algunas cosas que, aunque parezcan moverse por sí mismas, son movidas, sin embargo, por otra cosa, y estamos de acuerdo con ello. Ahora bien, no todas las cosas que se mueven por sí mismas confirman que necesariamente tales cosas sean movidas por otra cosa. [6] Cuando Platón dice que el alma se mueve por sí misma, esto es, cuando la califica como *autokínētos*[273], no es su intención considerarla entre aquellas cosas que parece que se mueven por sí mismas, pero, en realidad, son movidas por una causa oculta en su interior; así, por ejemplo, los animales, que son movidos por un motor ajeno, sí, pero oculto (pues son movidos por el alma), o los árboles, que, aunque el motor no es visible, es cosa sabida que son movidos por la naturaleza que se oculta en su interior[274]. Pero Platón, cuando dice que el alma se mueve por sí mima, lo dice de tal manera que no quiere decir que otra causa, externa y accidental, o interna e invisible, sea responsable de este movimiento. ¿Cómo hay que interpretar sus palabras? Lo vamos a explicar a continuación.

[7] Calificamos al fuego como caliente, pero también decimos que el hierro está caliente; llamamos fría a la nieve y también fría a la piedra; denominamos a la miel como dulce, pero también al vino mielado como dulce. Cada uno de estos epítetos, sin embargo, aplicados a cosas diferentes, tienen [8] significados diferentes. El adjetivo «caliente», en efecto, lo entendemos con un significado cuando se aplica al fuego y con otro distinto cuando se aplica al hierro, porque el fuego es caliente por sí mismo, no lo hace caliente otra cosa; por el contrario, el hierro sólo es caliente si lo calienta otra cosa[275]. Mientras la nieve es fría y la miel es dulce no por obra de otra cosa, la piedra, en cambio, es fría y el vino mielado es dulce por obra de la nieve y la miel. De modo [9] similar los verbos «estar inmóvil» y «moverse» se dicen tanto de cosas que por sí mismas están inmóviles o se mueven, como de aquellas que son inmovilizadas o movidas por otra. Pero aquellas que accidentalmente se mueven o están inmóviles por otra, cesan de estar inmóviles o de moverse. Pero aquellas para las que ser y moverse son la misma cosa, jamás cesan de moverse, porque no pueden existir privadas de su esencia; así el hierro pierde su calor, pero el fuego no cesa nunca de estar caliente[276]. El alma se mueve, pues, por [10] sí misma, aunque también los animales y los árboles parecen

moverse por sí mismos; pero a ellos les procura el movimiento una causa que, aunque interna e invisible, es, sin embargo, accidental, a saber, el alma o la naturaleza[277]. En consecuencia, pierden lo que tomaron de otra cosa. El alma, por su parte, se mueve por sí misma, tal como el fuego es caliente por sí mismo, sin que una causa accidental caliente a éste o haga moverse a aquella. Cuando decimos, en efecto, [11] que el fuego es caliente, no concebimos dos entidades diferentes, una que calienta, otra que es calentada, sino que lo calificamos en su totalidad como «caliente», conforme a su naturaleza; cuando calificamos la nieve como fría, la miel como dulce, no concebimos una entidad que confiere esta [12] cualidad y otra que la recibe. Del mismo modo, cuando decimos que el alma se mueve por sí misma, no estamos considerando, por ello, dos entidades en el alma, la que mueve y la que es movida; sino que justamente en el movimiento reconocemos su esencia[278], porque lo que el calificativo «caliente» es en relación con el fuego, el epíteto «fría» en relación con la nieve, el adjetivo «dulce» en relación con la miel, de la misma manera debemos entender, a propósito del alma, el término *autokínētos*, que la traducción latina da a entender como *per se moveri*[279].

Excurso gramatical: activa y pasiva

[13] Que no te confunda el hecho de que *moveri* es un verbo pasivo[280]; ni tampoco vayas a pensar que si cuando se dice *secari* («ser cortado»), se piensa en dos objetos al mismo tiempo, el que corta y el que es cortado[281], e igualmente, cuando se dice *teneri* («ser tenido»), se representan dos objetos, el que tiene y el que es tenido, del mismo modo aquí *moveri* significa dos cosas, la que mueve y la que es movida[282]. En efecto, [14] *secari* y *teneri* son pasivos; por ello entrañan la consideración tanto del agente como del paciente. Cuando *moveri* se predica de cosas que son movidas por otra, significa ambas consideraciones al mismo tiempo; pero cuando *moveri* se predica de una cosa que se mueve por sí misma, de tal manera que es *autokínētos*, dado que se mueve por sí misma, y no por otra, no se puede entender ningún matiz de pasividad. También *stare* («estar inmóvil»), aunque no parezca [15] un verbo pasivo, cuando se predica, sin embargo, a propósito de una cosa que está inmóvil porque otra la inmoviliza, por ejemplo, *stant terra defixae hastae*[283], tiene un sentido pasivo. De modo similar, también *moveri*, aunque suena pasivo, sin embargo, cuando no hay en él nada activo, no podrá haber tampoco nada pasivo[284]. Y para que quede [16] perfectamente claro que la pasividad no la significa la comprensión de la palabra, sino del objeto, he aquí el ejemplo del fuego: cuando «se va» (*fertur*) hacia arriba, no tiene nada de pasivo; cuando «se va» (*fertur*) hacia abajo, es, sin duda, pasivo, porque no se mantiene abajo a no ser impelido

por otra cosa; y, aunque empleemos el mismo verbo en ambos casos, diremos, sin embargo, que la pasividad está presente en un caso, y ausente en el otro[285]. Por tanto, también [17] *moveri* es idéntico, en cuanto al significado, que *calere*, y cuando decimos que el hierro «está caliente» (*calere*) o que el estilo «se mueve» (*moveri*), puesto que tal estado les sobreviene a ambos por obra de otro, admitiremos que son pasivos. Pero, cuando se dice que el fuego está caliente o que el alma se mueve, dado que la esencia de aquel reside en el calor y la de ésta en el movimiento, no hay lugar aquí para la pasividad, pero se dirá que aquel está caliente, tal como se dirá que aquella se mueve.

[18] En este punto Aristóteles, zurciendo un ingenioso enredo de palabras, sostiene que incluso el propio Platón quería significar dos cosas diferentes, a saber, lo que mueve y lo que es movido, cuando dijo: «Por consiguiente, sólo lo que se mueve a sí mismo (*quod se ipsum movet*), porque nunca se falla a sí mismo, nunca cesa de moverse (*moveri*)»[286]. Y abiertamente proclama que Platón designó explícitamente dos cosas por medio de las expresiones *quod movet* («lo que mueve») y *moveri* («moverse»)[287]. Ahora bien, un hombre tan grande, me parece a mí, no podía ignorar nada, sino que más bien, al cerrar los ojos en el recurso a tales argucias, estaba deliberadamente actuando en su propio interés.

[19] Por lo demás, ¿quién no se daría cuenta de que, cuando se dice que una cosa se mueve por sí misma, no hay que entender una dualidad? Así, cuando se dice *heautón timōroúmenos*, es decir, «el que se castiga a sí mismo»[288], no hay uno que castiga y otro que es castigado; y cuando se dice que alguien «se pierde», «se enreda», «se libera», no es necesario sobrentender un agente y un paciente. Pero la única ca cosa que se expresa con la interpretación de este enunciado es que quien se castiga o se libera no recibió esta acción de otro, sino que él mismo se la inflingió o dispensó a sí mismo. De la misma manera también, cuando, al hablar del *autokínētos*, se dice que *se ipsum movet* («se mueve a sí mismo»), se dice con el propósito de excluir la idea de un motor externo. Platón, queriendo eliminar tal idea de la mente de [20] su lector, expresó su premisa en los siguientes términos: «En efecto, lo que está siempre en movimiento, es eterno; pero lo que confiere movimiento a otro cuerpo y a su vez recibe el movimiento de otro cuerpo, cuando el movimiento cesa, cesa necesariamente de vivir»[289]. ¿Se puede encontrar [21] algo más explícito que estas palabras que atestiguan claramente que lo que se mueve a sí mismo no es movido por otro, puesto que Platón declara que el alma es eterna, ya que se mueve a sí misma y no es movida por otro? Por tanto, *se movere* («moverse a sí mismo») sólo tiene un significado: no ser movido por otra cosa; y no vayas a pensar que lo que mueve y lo que es movido es la misma cosa, sino que, más bien, *se movere* es ser movido sin ser movido por otra cosa.

Ha quedado, pues, perfectamente [22] claro que no todo lo que se mueve es movido por otra cosa. Por tanto, es posible que el *autokínētos* no sea movido por otra cosa; pero tampoco es de tal manera movido por sí mismo que haya en él una cosa que mueve y otra cosa que es movida, ni en la totalidad ni en parte, como pretende Aristóteles[290]; sino que sólo por esto se dice que se mueve a sí mismo, para que no se piense que es movido por otra cosa.

[23] Pero la división aristotélica relativa a los movimientos que hemos recordado más arriba, cuadra más a un embaucador que a alguien que pretende convencer; Aristóteles afirma allí: «tal como hay algo que es movido y no mueve, del [24] mismo modo hay algo que mueve y no es movido»[291]. Pues bien, es obvio que todo lo que se mueve, mueve otras cosas, tal como el gobernalle, por ejemplo, mueve la nave[292], o como la nave mueve las brisas o las aguas en derredor. ¿Hay algo que no pueda poner en movimiento a otra cosa, mientras se mueve a sí mismo? Por lo tanto, si bien no es verdad que las cosas que son movidas, no mueven a otras, no está claro que puedas hallar una cosa que mueva y, no obstante, [25] no sea movida. Más probable, pues, es la división de movimientos que Platón propuso en el libro X de las *Leyes*. «Todo movimiento», dice, «o bien se mueve y mueve otras cosas, o bien es movido por otra cosa y mueve otras cosas»[293]. El primero de estos movimientos se refiere al alma, el segundo a todos los cuerpos[294]. Estos dos movimientos son, pues, distinguidos por una diferencia y asociados por una semejanza. Tienen en común que ambos mueven otras cosas. Difieren en que el primero se mueve a sí mismo y el segundo es movido por otra cosa.

[26] Como resultado de todas estas consideraciones, extraídas de la fecundidad de pensamientos platónicos, es evidente que no es verdad que todo lo que se mueve es movido por otra cosa. Por consiguiente, no se dirá, para evitar la necesidad de un motor diferente, que el principio del movimiento es inmóvil, puesto que es capaz, como dijimos, de moverse a sí mismo, sin que otra cosa lo ponga en movimiento. Queda [27] debilitado, por tanto, el silogismo que Aristóteles, tras enunciar una división variada y compleja, había concluido, a saber: «El alma es el principio del movimiento. Ahora bien, el principio del movimiento es inmóvil. Luego el alma es inmóvil»[295].

El alma se mueve por sí misma

Por último, puesto que quedó establecido que hay una cosa capaz de moverse por sí

misma sin necesidad de otro motor, resta demostrar que el alma es tal cosa; demostración fácil, si tomamos nuestros argumentos de hechos manifiestos e irrefutables. Al hombre, el movimiento se lo confieren o bien el [28] alma, o bien el cuerpo, o bien una mezcla de ambos. Y puesto que hay tres puntos de partida para esta cuestión, una vez quede probado que este movimiento no puede ser infundido ni por el cuerpo ni por una combinación, resta, sin lugar a duda, que el hombre es movido por el alma.

Tratemos ahora estos puntos, uno por uno, empezando [29] por el cuerpo. Que ningún cuerpo inanimado se mueve por su propio movimiento, es demasiado obvio como para tener que sostenerlo. Ahora bien, no existe nada que, permaneciendo inmóvil, sea capaz de mover otra cosa. Luego no es el cuerpo quien mueve al hombre.

Tenemos que ver si es acaso una combinación de alma y [30] cuerpo la que se confiere a sí misma el movimiento. Pero, puesto que es evidente que el movimiento no reside en el cuerpo, entonces, si tampoco reside en el alma, se deduce que de dos cosas que carecen de movimiento no surge el movimiento, tal como la amargura no resulta de dos cosas dulces ni el dulzor de dos cosas amargas; tampoco de dos cosas frías nace el calor, ni el frío de dos cosas calientes. De hecho, toda cualidad, cuando es duplicada, se incrementa; jamás de dos semejantes surge un contrario. Por tanto, de dos cosas inmóviles nunca surgirá el movimiento. En consecuencia, la combinación (de alma y cuerpo) no hará moverse [31] al hombre[296]. A la luz indubitable de hechos evidentes se concluye un silogismo inexpugnable: «El animal se mueve. Ahora bien, lo que confiere al animal el movimiento es el alma, o el cuerpo, o una combinación de ambos. Pero ni el cuerpo ni la combinación confieren movimiento. Luego [32] el alma confiere el movimiento»[297]. Es evidente, pues, que el alma es el origen del movimiento. Ahora bien, una discusión anterior demostró que el principio del movimiento se mueve por sí mismo. Luego el alma es *autokínētos*, esto es, se mueve por sí misma. No hay duda.

Refutación de la segunda objeción aristotélica

[**16**] He aquí que de nuevo Aristóteles contradice a Platón y pleitea con él en otra controversia relativa a los orígenes. Vamos a repetir aquí, refutándolas, las mismas objeciones que arriba hemos presentado separadamente y en orden.

«No pueden», dice, «ser idénticas a sus inicios las cosas que nacen de ellos. Por eso el alma, que es el inicio del movimiento, no se mueve, para que no haya identidad entre el origen y lo que nace del origen, esto es, para que no parezca que el movimiento procede del movimiento»[298].

Ante tales objeciones nuestra réplica es fácil y rotunda: [2] si bien admitimos que los principios y las cosas que provienen de los principios a veces difieren entre sí en algún

aspecto, jamás, sin embargo, pueden ser tan contrarios como antagonistas son *stare* y *moveri*[299]. Pues, de ser así, el origen [3] del blanco se diría que es el negro[300], lo seco sería el comienzo de lo húmedo, el bien procedería del mal y lo dulce de un inicio amargo. Pero no es así, porque la naturaleza no permite que el inicio y la continuación difieran hasta el punto de oponerse. A veces, sin embargo, se descubre una diferencia entre uno y otro comparable a la que cuadra entre el origen y su desarrollo; tal es también el caso entre el movimiento con el que se mueve el alma y el movimiento con el que el alma mueve las restantes cosas. Dado que Platón no [4] dijo que el alma fuera movimiento sin más, sino movimiento que se mueve a sí mismo[301], hay que concluir que, entre el movimiento que se mueve a sí mismo y el movimiento con el que el alma mueve las restantes cosas, la diferencia es patente: el primer movimiento no tiene agente, el segundo es el agente para las demás cosas[302]. Queda, pues, probado que los inicios y las cosas resultantes de los inicios no pueden diferir hasta el punto de ser contrarias entre sí, pero que en este caso, sin embargo, hay una diferencia razonable. Por tanto, el principio del movimiento no será inmóvil, cosa que dedujo Aristóteles en una conclusión artificiosa.

Refutación de la tercera objeción aristotélica

[5] A estas objeciones, como recordé, siguió una tercera: «Para una cosa única, los estados contrarios no pueden ser simultáneos; y dado que mover y ser movido son contrarios, el alma no puede moverse a sí misma, a fin de evitar que al mismo tiempo sea movida y mueva»[303].

Pero las afirmaciones precedentes invalidan este argumento, si es verdad que quedó probado que no hay que suponer una dualidad en el movimiento del alma, lo que mueve y lo que es movido, puesto que ser movido por sí mismo no es otra cosa que ser movido sin ser movido por otra cosa. No hay, pues, ningún antagonismo, cuando el proceso es uniforme, ya que no hay un agente y un receptor del movimiento, puesto que el movimiento mismo es la esencia del alma.

Refutación de la cuarta objeción aristotélica

[6] De este último punto, como arriba hemos informado, surgió para Aristóteles la ocasión de una cuarta objección. «Si el movimiento es la esencia del alma», dice, «¿por qué a veces se queda inmóvil, cuando ninguna otra cosa admite lo contrario de su propia esencia? El fuego, cuya esencia entraña el calor, no cesa de estar caliente, y la nieve,

puesto que el frío es inherente a su esencia, está siempre fría; y en consecuencia, el alma, por la misma razón, no debería jamás cesar de moverse»[304]. Pero me gustaría que nos dijese en qué momento, [7] a su parecer, el alma cesa de moverse. «Si al moverse a sí misma», dice, «mueve necesariamente también el cuerpo, en todo caso, cuando vemos que el cuerpo no se mueve, deducimos que el alma tampoco se mueve»[305].

Frente a este argumento se me ocurren dos réplicas. En [8] primer lugar, el movimiento del alma no se detecta en la actividad del cuerpo; pues, incluso cuando ninguna parte del cuerpo parece estar en movimiento, sin embargo, el pensamiento mismo, en el caso del hombre[306], o, en el caso de cualquier animal, el oído, la vista, el olfato y otras funciones similares[307], pero incluso cuando está dormido, la respiración y los sueños, todas estas cosas son movimientos del alma[308]. En segundo lugar, ¿quién diría que el cuerpo está inmóvil, incluso [9] mientras no parece estar activo, cuando el desarrollo de los miembros, o, si la edad y el momento del crecimiento ya han pasado, cuando los pálpitos incesantes del corazón, cuando la digestión rutinaria del alimento, que por un sistema natural de reparto suministra la savia a través de venas y vísceras, cuando incluso el proceso de excreción testimonian la actividad incesante del cuerpo? Por consiguiente, tanto el alma, con su movimiento eterno y propio, pero también el cuerpo, durante el tiempo en que es animado por el principio y causa del movimiento, están siempre en movimiento[309].

Refutación de la quinta objeción aristotélica

Esto dio pábulo a Aristóteles para una quinta objeción. «Si el alma», dice, [10] «es causa de movimiento para otras cosas, no podrá ser causa de movimiento para sí misma, porque no existe nada que sea causa del mismo efecto a la vez para sí y para otras cosas»[310].

Aunque podría fácilmente probar que existen muchísimas cosas que son causa del mismo efecto a la vez para sí y para otras cosas, sin embargo, para no parecer ansioso por refutar todas las aseveraciones de Aristóteles, concederé que ésta es verdad, pues, aún admitiéndola como verdadera, no será un obstáculo a la hora de afirmar el movimiento del [11] alma. En efecto, llamamos al alma inicio y causa del movimiento. Sobre la causa veremos más tarde. Entretanto, está claro que todo inicio es inherente a la cosa de la cual es inicio; y por ello, todo lo que se desarrolla para formar una cosa cualquiera a partir de su inicio, se detecta también en el inicio mismo. Así, el inicio del calor no puede no estar caliente. ¿Quién afirmaría que el fuego, desde el cual el calor [12] pasa a otras cosas, no está él mismo caliente? «Pero el fuego», dice Aristóteles, «no

se calienta a sí mismo, porque por naturaleza es enteramente caliente»[311]. ¡Tengo lo que quería! Pues tampoco el alma se mueve a sí misma de tal manera que haya una distinción entre lo que es movido y lo que mueve, sino que es enteramente movida por su propio movimiento, de tal manera que sería imposible aislar lo que la mueve. Respecto al inicio, bastará lo dicho.

[13] Respecto a la causa, puesto que voluntariamente hemos cerrado nuestros ojos y hemos concedido que nada es causa del mismo efecto a la vez para sí y para otras cosas, gustosamente hallamos consuelo en la idea de que el alma, que es causa de movimiento para otras cosas, no parece ser causa de movimiento para sí misma. En efecto, es causa de movimiento para cosas que no se moverían si ella no les confinera el movimiento. En cuanto al alma, para moverse, no tiene que dispensarse a sí misma el movimiento; más bien, el hecho de moverse es inherente a su esencia.

Refutación de la sexta objeción aristotélica

Como resultado, la objeción siguiente [14] ha quedado ya invalidada[312]. Entonces, tal vez, admitiré que para la producción del movimiento se requiere instrumentos, cuando lo que mueve es una cosa, lo que es movido otra. Pero reclamar esto en el alma, cuyo movimiento es inherente a su esencia, ni siquiera un vulgar bufón osaría hacerlo sin perder la vergüenza, cuando el fuego, aunque sea movido por una causa intrínseca, asciende, no obstante, hacia lo alto sin necesidad de instrumentos; mucho menos habría que buscar estas cosas en el alma, cuyo movimiento es su esencia.

Refutación de la séptima objeción aristotélica

También en las objeciones siguientes, [15] este gran hombre, en otras ocasiones el más serio de los filósofos, parece mofarse. «Si el alma se mueve», dice Aristóteles, «entre otros movimientos se mueve también de lugar a lugar. Por consiguiente, ora sale del cuerpo, ora entra de nuevo en él, y se dedica con frecuencia a este ejercicio. Pero vemos que esto no se produce. Luego no se mueve»[313].

Frente a este argumento, cualquiera respondería sin vacilar [16] que todas las cosas que se mueven, se mueven también de lugar a lugar. Lo más apropiado, en fin, sería replicarle con una objeción similar. «¿Dices que los árboles se mueven?» Cuando haya respondido, como creo, que sí, le asestaremos una burla equivalente a la suya: «Si los árboles se mueven, sin duda, como tú sueles decir, entre otros movimientos se mueven también de lugar a lugar. Ahora bien, vemos que son incapaces de hacer esto por sí

mismos. Luego [17] los árboles no se mueven». Pero para poder convertirlo en un silogismo serio mediante un añadido, después de haber dicho: «Luego los árboles no se mueven», añadiremos: «Pero los árboles se mueven. Luego no todo lo que se mueve se mueve también de lugar a lugar». Y de este modo el final desembocará en el resultado de una conclusión racional: «Pues bien, si reconocemos que los árboles se mueven, sí, pero con un movimiento adecuado a su naturaleza, ¿por qué rehusamos que el alma se mueva con un movimiento [18] acorde con su esencia?». Estos, entre otros, son los argumentos que podrían formularse, y seguirían siendo sólidos, incluso si el alma no fuera capaz de moverse con tal clase de movimiento. Pero, puesto que el alma anima el cuerpo con su entrada y abandona el cuerpo conforme a la ley certera del plazo estipulado[314], ¿quién negará que también se mueve, por así decirlo, hacia un lugar?

[19] De que el alma no pueda entrar y salir del cuerpo en cualquier momento, es responsable una arcana y sabia provisión de la naturaleza, la cual, para preservar la vida del ser animado con cadenas seguras, insufló en el alma un anhelo tan grande por el cuerpo, que gustosamente ama su cautividad, y raramente sucede que, al cumplirse la ley del plazo estipulado, no abandone el cuerpo desolada y a su pesar[315].

Refutación de la octava objeción aristotélica

Refutada igualmente, según creo, [20] esta objeción, llegamos a aquellas preguntas con las que Aristóteles parece hostigamos. «Si el alma se mueve», dice, «se mueve según un determinado tipo de movimiento. ¿Hay, pues, que decir que el alma se mueve hacia un lugar? Por tanto, tal lugar es o un círculo o una línea. ¿Se mueve engendrándose o consumiéndose? ¿Se acrecienta o mengua? O bien», dice, «nos presenta otro tipo de movimiento intermedio con el cual podamos decir que se mueve»[316].

Pero toda esta enojosa acumulación de cuestiones depende [21] de la sola y única astucia de una falsa premisa. En efecto, Aristóteles, dado que declaró una vez que todo lo que se mueve es movido por otra cosa, busca en el alma todos aquellos tipos de movimientos en los cuales lo que mueve es una cosa, lo que es movido otra, pese a que ninguno de ellos se puede aplicar al alma, donde no hay distinción entre el motor y lo movido.

Alguien preguntará: «¿Cómo es el movimiento del alma [22] y de dónde se supone que procede, si no es uno de éstos?» Lo sabrá quienquiera que tenga deseos de aprender, pues lo explica Platón o Cicerón: *Más aún, es la fuente y el principio del movimiento para las demás cosas que se mueven*[317].

Comprenderás fácilmente el alcance de la expresión [23] *fuente de movimiento*, aplicada al alma, si te imaginas el movimiento de una cosa invisible, que se manifiesta sin

autor y por tanto sin principio y sin fin, y que mueve otras cosas; de entre las cosas visibles lo más parecido que podrías encontrar es una fuente[318], pues la fuente es el principio del agua, en el sentido en que, mientras la fuente engendra de sí misma ríos y lagos, ella misma, dicen, no nace de nada; pues si naciera de otra cosa, no sería propiamente principio. [24] Y tal como una fuente no es siempre fácil de descubrir, aun cuando el Nilo, el Erídano, el Histro o el Tanais sean los ríos que fluyen desde ella, y tal como tú, asombrado ante el espectáculo de la impetuosidad de tales ríos, y preguntándote por el origen de tan copiosas aguas, te remontas con el pensamiento hasta su fuente y te das cuenta de que todo este movimiento brota del origen primero de un manantial; de la misma manera, tú, cuando consideras el movimiento de los cuerpos, si son divinos o terrestres, y deseas acaso buscar el autor, haces que tu mente se remonte, como si de una fuente se tratara, hasta el alma, de cuyo movimiento, incluso en ausencia de actividad corporal, dan testimonio los pensamientos, [25] las alegrías, las esperanzas, y los temores[319]. Pues movimiento suyo son la distinción del bien y del mal, el anhelo de las virtudes, la propensión a los vicios, de donde fluyen todas las corrientes de acciones que nacen luego; movimiento suyo es todo lo que nos hace montar en cólera y armamos para el ardor de un mutua enemistad, de donde poco a poco va tomando cuerpo el remolino rabioso de las guerras; movimiento suyo es el hecho de que nos dejemos arrastrar a los placeres y esclavizar por los pasiones. Pero estos movimientos, si los gobierna la razón, resultan beneficiosos; si son abandonados a su suerte, se precipitan y nos precipitan al abismo[320].

Movimientos del Alma del Mundo

Ya conoces los movimientos del [26] alma, los cuales unas veces realiza sin ayuda del cuerpo, otras veces por medio del cuerpo. Pero si te preguntas por los movimientos del alma misma del mundo, observa la rotación del cielo y el curso rápido de las esferas inferiores, el orto y el ocaso del Sol, la marcha hacia delante o hacia atrás de los planetas, movimientos todos que provienen del impulso del alma. Pero decir que el alma que mueve todas las cosas es ella misma inmóvil, no cuadra a un Aristóteles cuya grandeza ha quedado probada en todo lo demás, sino sólo a aquel a quien no conmueve el poder de la naturaleza ni la evidencia de la razón.

La suma perfección del alma radica en la sabia combinación de las virtudes activas y contemplativas

Tras demostrar y certificar el movimiento [**17**] del alma, el Africano da instrucciones

y consejos a su nieto de cómo hay que hacer un uso apropiado del mismo con estas palabras: «*Ejercítala* [2] *en la excelencia. Los más nobles desvelos tienen que ver con el bienestar de la patria; un alma animada y estimulada por tales desvelos volará más rauda hacia esta sede y morada que son las suyas; y este vuelo será incluso más veloz, si ya entonces, mientras está aún encerrada en el cuerpo, se eleva fuera y, merced a la contemplación del mundo exterior, se aleja lo más posible del cuerpo. En* [3] *cuanto a las almas de aquellos que se entregaron a los placeres del cuerpo, y se comportaron, por así decirlo, como sus esclavos y, dejándose arrastrar por las pasiones dóciles a los placeres, violaron las leyes divinas y humanas, una vez que han escapado de sus cuerpos, dan muchas vueltas alrededor de la propia tierra, y sólo regresan a este lugar tras muchos siglos de tormentos*»[321].

[4] En la primera parte de esta obra dijimos que existían unas virtudes inactivas, otras activas, y que las primeras convenían a los filósofos, las segundas a los dirigentes políticos, y que, no obstante, tanto las unas como las otras hacen a quien las practica dichoso[322]. Estas virtudes están a veces separadas, pero en ocasiones aparecen combinadas, cuando se encuentra un alma, por naturaleza y por educación, capaz [5] de ambas. En efecto, si un hombre es tenido por lego en cualquier saber, sí, pero es prudente, moderado, animoso y justo en política[323], éste, aunque alejado de las virtudes contemplativas, se distingue por su energía en las virtudes prácticas, a las cuales corresponde no menos el cielo por recompensa[324]. [6] Y si alguien, a causa de una tranquilidad inherente a su naturaleza, no es apto para la acción, pero, gracias a unas cualidades eminentes para la introspección, aplicado a las realidades superiores, sólo emplea el caudal de su sabiduría para debatir sobre lo divino, anhelando el mundo celeste, y rehuyendo el mundo efímero[325], ése también será elevado a lo más alto del cielo, merced a sus virtudes inactivas. Pero [7] sucede con frecuencia que el mismo corazón es sublime por su excelencia tanto en la vida pública como en las disquisiciones privadas, y gana el cielo por la práctica conjunta de estas virtudes. En la primera categoría, pongamos a Rómulo, [8] un hombre que jamás abandonó en su vida estas virtudes, sino que las practicó siempre[326]; en la segunda, a Pitágoras, quien, ajeno como era a la acción, era hábil en el razonamiento y sólo perseguía las virtudes del conocimiento y de la moral; en la tercera, la categoría mixta, entre los griegos estarían Licurgo y Solón[327], y entre los romanos Numa, ambos Catones[328] y otros muchos que bebieron profundamente la filosofía y procuraron solidez al estado; pues hombres entregados sólo al ocio de la sabiduría, así como Grecia los engendró en abundancia, Roma no los conoció.

[9] Pues bien, puesto que nuestro Africano, a quien su abuelo, cual maestro, acaba de instruir, pertenece a la categoría que no sólo extrae del conocimiento su regla de vida, sino que con sus virtudes es el sostén del Estado, por ello le son transmitidos los

preceptos de la doble perfección.

[10] Pero, dado que se encontraba en un campamento militar y sudando bajo el peso de las armas, primero le fueron sugeridas las virtudes políticas con estas palabras: «*Los más nobles desvelos tienen que ver con el bienestar de la patria; un alma animada y estimulada por tales desvelos volará más rauda hacia esta sede y morada que son las suyas*».

[11] Luego, siendo como era un hombre no menos instruido que valiente, las virtudes apropiadas a los filósofos reemplazan a las políticas, con estas palabras: «*Y este vuelo será incluso más veloz, si ya entonces, mientras está aún encerrada en el cuerpo, se eleva fuera y, merced a la contemplación del mundo exterior, se aleja lo más posible del* [12] *cuerpo*». Tales son, en efecto, los preceptos de aquella doctrina según la cual los filósofos deben desear tal clase de muerte[329]; por su causa sucede que, estando aún en el interior del cuerpo, desprecian, hasta los límites tolerados por la naturaleza, el cuerpo, como si se tratara de una impedimenta ajena[330].

Ahora es fácil y oportuno para el abuelo aconsejarle al nieto las virtudes, una vez que ha proclamado cuán grandes y divinas son las recompensas destinadas a tales virtudes. Pero puesto que, tratándose de leyes, también se declara incompleta [13] aquella que no prevé una sanción para los infractores, por ello Cicerón, en la conclusión de su obra, prevé una sanción para aquellos que viven al margen de estos preceptos; esta cuestión la trató el Er de Platón en un relato bastante extenso, calculando los infinitos siglos que transcurren hasta que las almas de los culpables, tras recaer repetidas veces en los mismos castigos, reciben tardíamente el permiso para emerger del Tártaro y regresar a los orígenes de su naturaleza, es decir, al cielo, tras haber alcanzado por fin la purificación[331]. Pues toda alma regresa necesariamente [14] a su morada original; pero aquellas que habitan los cuerpos como si fueran extranjeros, regresan rápidamente, una vez abandonado el cuerpo, como quien regresa a su patria[332]; pero aquellas que están ligadas a los atractivos de sus cuerpos considerados como sus moradas tanto más tardan en regresar a las regiones superiores, cuanto más violenta resulta la separación de sus respectivos cuerpos.

El «Sueño» de Cicerón es la obra perfecta, pues abarca la totalidad de la Filosofia

[15] Pero pongamos ya fin al sueño cerrando nuestro *Comentario* con una observación adicional que procurará una conclusión adecuada. El conjunto de la filosofia se divide en tres partes: moral, física y lógica[333]. La filosofía moral nos enseña la más consumada perfección de costumbres; la filosofía física discute acerca de los cuerpos divinos; la filosofía lógica trata de los incorpóreos, sólo comprensibles por la mente. Pues

bien, Cicerón no omitió ninguna de las tres en su *Sueño*. Pues la exhortación a las virtudes, al amor a la patria y al [16] menosprecio de la gloria, ¿qué otra cosa contiene sino enseñanzas morales propias de la filosofía ética? Y cuando Cicerón habla de la medida de las esferas, de la novedad o de la magnitud de los astros, de la primacía del sol, de los círculos celestes y de los cinturones terrestres, de la situación del Océano y cuando revela el arcano de la armonía de los astros, evoca los secretos de la filosofía física. Pero cuando debate sobre el movimiento y la inmortalidad del alma, y queda probado que es incorpórea y que su esencia no es aprehensible para los sentidos sino sólo para la razón, entonces se eleva hacia las alturas de la filosofía lógica. En [17] consecuencia, debemos, en verdad, proclamar que no hay nada más perfecto que esta obra, que abarca por entero la totalidad de la filosofía.

[1] Reminiscencia de VIRGILIO, *Eneida*. IV 31: *o luce magis dilecta sorori*.

[2] *República* VI 18 = *Sueño* 5, 1-2.

[3] Macrobio habló del movimiento de la esfera celeste en I 17, 8-17 y del movimiento de los planetas en I 18.

[4] Los tratados antiguos sobre la armonía solían encabezarse con una sección dedicada a los sonidos musicales, y a la diferencia entre ruido y sonido; cf. v. gr. ARÍSTIDES QUINTILIANO, *Sobre la música* I 5, 7 W.-I. La definición macrobiana de ruido es la más frecuente; cf. TEÓN DE ESMIRNA, 50, 6-7 HILLER = II 6, 85 DUPUIS, *psóphos dè plêxis aéros kekōlyménou thrýptesthai*; CALCIDIO, 44; PSEUDO-PLUTARCO, *De la música* II 1131D; BOECIO, *De la institución musical* I 3, 189, 22 FRIEDLÄNDER, *sonus [est] percussio aeris indissoluta usque ad auditum;* ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* III 20, *vox est aer spiritu verberatus*. Ahora bien, Macrobio aprovecha aquí esta definición general del ruido, sin preocuparse de adaptarla al contexto específico de la música de las esferas, incurriendo en un error, pues según la opinión general, por él mismo compartida (cf. I 21, 33; II 5, 4), los planetas están rodeados de éter, no de aire. Otros autores sí precisan que los cuerpos celestes, al golpear el éter, producen un sonido; cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* II 8, 419B; NICÓMACO DE GERASA, *Ciencia de la armonía* 3, 241 JAN; ARÍSTIDES QUINTILIANO, *Sobre la música* III 20, 120 W.-I.

[5] Definición que remonta al pitagórico ARQUITAS (*Frag*. 1 B 11, 432, 10-11).

[6] Cf. PSEUDO EUCLIDES, *Sección del canon*, introd.; TEÓN DE ESMIRNA, 50 HILLER.

[7] Cf. *Com*. I 21, 33. La idea es común a todas las corrientes filosóficas, excepto el epicureismo, y constituye un concepto clave del estoicismo (cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 43 y 56).

[8] Cf. PLATÓN, *Timeo* 36D; ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* II 9, 290B; PSEUDO PLUTARCO, *Sobre la música* 44, 1147.

[9] El propio Pitágoras pasa por ser el inventor de la teoría de la armonía de las esferas; cf. PLINIO, II 84; CALCIDIO, *Timeo* 73; SIMPLICIO, *Comentario al 'Del cielo' de Aristóteles*, 463 HEIBERG; FAVONIO EULOGIO, 18; CENSORINO, *Sobre el día del nacimiento* 13, 3-5; BOECIO, *Sobre el fundamento de la música* I 1, 185, 4 FRIEDLÄNDER; SIDONIO APOLINAR, XV 51-70; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* III 17, 1.

[10] La anécdota citada por Macrobio se atestigua igualmente en PTOLOMEO, *Harmónica*, 16 ss. DÜRING; NICÓMACO DE GERASA, *Manual de ciencia de la armonía* VI (*apud* C. VON JAN [ed.], *Musici scriptores Graeci*, 245-248); *Introducción a la Aritmética*, 121-122 PISTELLI; GAUDENCIO, *Introducción* 11 (*apud MSG* 340-341 VON JAN); CENSORINO, *Sobre el día del nacimiento* 10, 8; TEÓN DE ESMIRNA, 56, 9 ss. HILLER = II 12, 92 DUPUIS; JÁMBLICO, *Vida pitagórica* 115-121; CALCIDIO, *Timeo* 45; BOECIO, *Sobre el fundamento de la música* I 10, 197 FRIEDLÄNDER; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* III 16, 2.

[11] Cf. Boecio, *Sobre el fundamento de la música* I 10, 197 FRIEDLÄNDER: *sed sonorum proprietas non in hominum lacertis haerebat, sed mutatos malleos comitabatur*. La experiencia de Pitágoras ya resultó sospechosa a Ptolomeo, *Harm*. I 8: los sonidos producidos por el choque sobre un yunque de dos martillos cuyo peso estuvieran, por ejemplo, en relación de uno a dos, no diferirían más que de una forma casi imperceptible.

[12] Esta segunda experiencia es tan falsa como la primera. De hecho, si se tiende una cuerda y se suspenden pesos sucesivamente diferentes, las frecuencias de las vibraciones de la cuerda no son proporcionales al número de unidades de pesos (es decir, a la tensión de la cuerda), sino sólo a la raíz cuadrada de estas unidades. Por tanto, para obtener, a partir de dos cuerdas homogéneas, un intervalo de una octava, habrá que tender estas cuerdas con la ayuda de pesos cuya relación sea de uno a cuatro. En realidad, pues, son las relaciones de longitud, y no las de tensión, las que se corresponden con las relaciones armónicas. El error se atestigua también en un autor especializado como ARÍSTIDES QUINTILIANO (*Sobre la música* III 1, 94 W.-I.).

[13] Como fenómeno acústico, la simpatía de los sonidos armónicos causó asombró entre los antiguos. Se atestigua ya entre los peripatéticos; cf. ARISTÓTELES, *Problemas* 19, 24 y 42; TEÓN DE ESMIRNA, 50-51 HILLER = II 6, 84 DUPUIS. Para los estoicos este fenómeno acústico ilustra, junto con otros hechos, la simpatía que une todas las partes del mundo entre sí; cf. CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 33, *nervos in fidibus aliis pulsis resonare alios*. Asimismo, PLOTINO ve aquí un indicio de las afinidades entre las partes del Todo (*Enéadas* IV 4, 41).

[14] Cf. NICÓMACO, II 26; TEÓN DE ESMIRNA, 56-58.

[15] La terminología musical utilizada por Macrobio remonta a Aristóxeno de Tarento, discípulo de Aristóteles, muy inclinado al pitagorismo y autor del primer tratado sobre la armonía que se nos ha conservado; de hecho, ideó una nueva teoría rítmica y musical. Los nombres de los acordes, *dià tessàrōn* (*chordôn*), *dià pénte* (*chordôn*), *dià pasôn* (*chordôn*) —esto es, «a través de cuatro (cuerdas)», «a través de cinco (cuerdas)», «a través de todas (las cuerdas)»—, derivan del acto de tocar la lira de ocho cuerdas, cada una de las cuales está afinada de tal forma que, haciéndolas resonar sucesivamente, se obtiene la variedad de intervalos; cf. TEÓN DE ESMIRNA, 51, 11 HILLER = II 6, 86 DUPUIS; CALCIDIO, *Timeo* 44. Los pitagóricos tuvieron su propia terminología, pero la de Aristóxeno la eclipsó, incluso en los escritos de inspiración neopitagórica y neoplatónica.

[16] Sobre las relaciones numéricas de los acordes, cf. ARISTÓXENO, *Elementos de la armonía* II 45-46; NICÓMACO, *Manual de ciencia armónica* 6; PSEUDO PLUTARCO, *Sobre la música* 23, 1139C-F; PTOLOMEO, *Harmónica* 1, 5; CALCIDIO, *Timeo* 45; PROCLO, 191D DIEHL; BOECIO, *Sobre el fundamento de la música* 1, 7; CASIODORO, *Sobre las artes y disciplinas de las buenas letras* 5 (= *Patrología Latina* LXX 1209-1210 MIGNE).

[17] Desde el punto de vista de los técnicos de la música o músicos practicantes el *semitonium* —gr. *hēmitónion*, término acuñado por Aristóxeno— es realmente igual a la mitad exacta del tono; pero para los teóricos de la armonía, de disciplina pitagórica, el semitono (§§ 21-22) es una pura construcción numérica, y además compleja.

[18] Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 53, 8 HILLER = II 8, 88 DUPUIS.

[19] Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 67; GAUDENCIO, *Introducción a la ciencia de la armonía* 13; CALCIDIO, *Timeo* 1; PROCLO, 195B DIEHL.

[20] Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 55; CALCIDIO, *Timeo* 45; PROCLO, 191E DIEHL.

[21] Cf. ARISTÓXENO, *Elementos de la armonía* II 46.

[22] Los antiguos pitagóricos llamaban, en efecto, a este intervalo *diesis*, según atestiguan Boecio, citando a Filolao (*Frag*. 44 A 26), y TEÓN DE ESMIRNA, 55, 13 HILLER = II 12, 92 DUPUIS. El mismo Teón de Esmima (67, 12 HILLER = 11 14, 108 DUPUIS) y PROCLO (*Timeo* II 195 D, 180 DIEHL) atestiguan que Platón, en cambio, llamó al semitono *leîmma*, «el resto».

[23] *Symphoniae* designa los intervalos aconsonantados (*diastḗmata sýmphona*). Su número varía según los autores: SEXTO EMPÍRICO, *Contra los músicos* 46, sólo cita tres (cuarta, quinta, octava); PTOLOMEO, *Harmónica* I 7, reconoce seis, pues a las cinco de Macrobio (cuarta, quinta, octava, duodécima u octava más quinta, y doble octava) suma el intervalo de la undécima (octava más cuarta); ARISTÓXENO, *Stoich*. 44-45 MEIB., habla incluso de ocho intervalos, añadiendo la décimo octava (doble octava más cuarta) y la décimo novena (doble octava más quinta).

[24] Tanto el oído como la voz humana, según afirma erróneamente Macrobio, pero era *communis opinio* en la Antigüedad (cf. TEÓN DE ESMIRNA, 64-65 HILLER = II 13, 104 DUPUIS), no pueden rebasar el intervalo de la doble octava. Sin embargo, un simple piano moderno cubre más de siete octavas.

[25] Según PROCLO, *Timeo* II, 192, 13-23 DIEHL, la escala completa de sonidos consta de cuatro octavas, una quinta y un tono, lo cual, si se suman las relaciones numéricas que definen estos diferentes intervalos, permite obtener el número 27, el más grande en la construcción del Alma del Mundo descrita por Platón en *Timeo* 35b (cf. *Com*. I 6, 46); cf. asimismo TEÓN DE ESMIRNA, 63-64 HILLER = II 13, 104 DUPUIS.

[26] PLATÓN, en *Timeo* 35a-36b, describe el Alma del Mundo como compuesta de relaciones numéricas simples, que están en la base de la armonía musical.

[27] Cf. *Com*. I 5, 9.

[28] Para los cuerpos matemáticos o incorpóreos, cf. *Com*. I 5, 7; I 6, 35.

[29] El punto es indivisible; cf. *Com*. I 6, 10.

[30] Cf. *Com*. I 5, 11.

[31] Cf. *Com*. I 12, 5 (la mónada es un punto) y I 6, 7 (no es un número, pero es el origen de los números).

[32] Cf. *Com*. I 5, 18.

[33] Cf. *Com*. I 6, 7 (la mónada es el origen tanto del par como del impar).

[34] Conforme a las nociones de aritmética pitagórica, recogidas en el *Timeo* 32A-B, hay tres clases de números: a) lineales, esto es, con una sola dimensión; b) planos, con dos dimensiones, longitud y anchura, que resultan de un producto de dos factores (cf. EUCLIDES, *Elementos* VII, def. 17); y c) sólidos, con tres dimensiones, longitud, anchura y altura, que resulta del producto de tres factores (cf. EUCLIDES, *Elementos* VII, def. 18). Los primeros números lineales son el dos, en la serie par, y el tres, en la impar. Los primeros números planos son el 4 y el 9, respectivamente; y los primeros números sólidos, el 8 y el 27, respectivamente. Macrobio no tiene en cuenta los números planos y sólidos que puedan resultar de la combinación de las dos series, par e impar.

[35] Cf. *Com.* I 6, 2-3 y I 6, 46.

[36] Cf. *Timeo* 32B.

[37] Traducción de *Timeo* 35B-36A.

[38] Cf. *Com.* I 6, 46.

[39] Cf. *Com.* I 6, 1-2.

[40] Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 65; CALCIDIO, *Timeo* 33; PROCLO, 192B DIEHL.

[41] Cf. PORFIRIO *apud* PROCLO, 205E DIEHL. Idéntica justificación se lee en APULEYO, *Sobre Platón y su doctrina* I 9: «Pero que la sustancia de esta mente se forma por la duplicación de ritmos y melodías y por la multiplicación de sus aumentos e incrementos, producidos por sí mismos o desde fuera; y que por eso el mundo se mueve según una música y un canto».

[42] CICERÓN, *República* VI 18 = *Sueño* 5, 1.

[43] PLATÓN, *Timeo* 36A-B.

[44] PLATÓN, *República* X 617B.

[45] Cf. PROCLO, *Comentario a la 'República' de Platón* II 236-239 KROLL.

[46] El término *theologi*, «los que hablan de los dioses», apareció ya en I 10, 16 y 17, donde designa a los poetas de los tiempos arcaicos, Homero, Hesíodo, Orfeo, autores de genealogías divinas. En cambio, en I 14, 5 y I 17, 14 se aplica a los filósofos neoplatónicos que tratan de la divinidad. Aquí, se puede dudar entre los dos sentidos. La mención inmediata de Hesíodo y su *Teogonía* hace pensar en el primer sentido: los *theologi* son los poetas inspirados que, como Hesíodo, tratan acerca de los dioses, y cuya sabiduría se desvela por medio de interpretaciones alegóricas. Pero los *theologi* también pueden ser los filósofos que se entregan a tales interpretaciones. Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 146-147; PLUTARCO, *Sobre la generación del alma en el 'Timeo'* XXXII 1029C; PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 31; PROCLO, *Timeo* 203 E DIEHL; PROCLO, *República* II 237-238 KROLL.

[47] HESÍODO, *Teogonía* 78.

[48] *Vrania* es la transcripción latina del gr. *Ouranía*, «la Celeste». También en MARCIANO CAPELA, I 27, Urania representa el sonido producido por la esfera más elevada. En cuanto a Calíope, en la enumeración de HESÍODO (*Teogonía* 77-79) es la novena de las musas, y, como indicio de su supremacía, Hesíodo le dedica un verso entero, en tanto que las otras ocho musas son enumeradas en dos versos tan sólo. En la mayor parte de las tradiciones (v. gr. VIRGILIO, *Geórgicas* IV 57), Calíope es la madre de Orfeo, a quien Macrobio dedica el § 8.

[49] HESÍODO, *Teogonía* 79.

[50] Del gr. *kalós*, «hermosa, bella», y *óps*, «voz». En su interpretación alegórica Macrobio juega con la riqueza semántica del vocablo latino *vox*, que significa tanto «el sonido» como «la voz». La novena Musa, a diferencia de las ocho primeras, no simboliza la resonancia de una esfera celeste concreta, sino el sonido (*vox*) que nace de la armonía producida por las otras ocho.

[51] Cf. PROCLO, *Timeo* 203E DIEHL; MACROBIO, *Saturnales* I 19, 7.

[52] CICERÓN, *República* VI 17 = *Sueño* 4, 2. Macrobio ya comentó este pasaje en I 20, 1-8, y en *Saturnales* I 19, 15 pone igualmente en relación a Apolo Musageta con la armonía de las esferas (= coro de las Musas). Cf. PROCLO, *Timeo* 208, 10 DIEHL.

[53] *Canere* en latín significa «cantar». Esta absurda derivación etimológica (*Camenae* < *Casmenae* < *carmina* < *cano*) se documenta asimismo en VARRÓN (*Lengua Latina* VII 3, 26; y VI 75), FESTO (*Sobre el significado de las palabras* 43) y AGUSTÍN (*Ciudad de Dios* IV 11).

[54] Aquí los *theologi* son los *auctores constituendis sacris caerimoniarum* de I 10, 9, esto es, los poetas arcaicos autores de genealogías divinas.

[55] En los §§5-10 Macrobio ofrece ejemplos tradicionales que demuestran los poderes y la importancia de la música. Como Macrobio, otros autores ponen como argumento el papel de la música en las ceremonias religiosas; cf. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los músicos* 18; CENSORINO, 12, 2; PSEUDO PLUTARCO, *Sobre la música* 27; ARÍSTIDES QUINTILIANO, *Sobre la música* II 4, 57 W.-I.; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* III 16, 2-3.

[56] Cf. CENSORINO, 12, 2.

[57] Para los cantos fúnebres en Roma, las *neniae*, cf. BOECIO, *Sobre la institución músical* I 1, 786 FRIEDLANDER; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* III 16, 3.

[58] Cf. MARCIANO CAPELA, IX 925.

[59] Cf. CENSORINO, 12, 3.

[60] Orfeo, y en menor medida, Anfión, evocan sólo con sus nombres el poder de la música. Orfeo conmovía con su canto a las fieras, los árboles y las rocas; cf. QUINTILIANO, *Instituciones oratorias* I 10, 9; MARCIANO CAPELA, IX 907 y 927; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* III 22, 9. Anfión construyó las murallas de la ciudad de Tebas haciendo mover las piedras al son de su lira; cf. HESÍODO, *Frag*. 182; HORACIO, *Arte poética* 394; *Odas* III 11, 2-4; MARCIANO CAPELA, IX 908.

[61] Para el papel de la música militar en la Antigüedad, cf., entre los griegos. PSEUDO PLUTARCO, *Sobre la música* 26; SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* VI 9; ARÍSTIDES QUINTILIANO, *Sobre la música* II 4, 57 W.-I.; ATENEO, *Banquete de los eruditos* 14, 627D; entre los romanos. CICERÓN. *Tusculanas* II 37; VALERIO MÁXIMO, II 6, 2; QUINTILIANO, *Instituciones oratorias* I 10, 14; GELIO, I 11, 1-7; CENSORINO. 12, 3; MARCIANO CAPELA, IX 925; BOECIO, *Sobre el fundamento de la música* I 1, 186 FRIEDLÄNDER; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* III 17, 2.

[62] VIRGILIO, *Eneida* IV 244 (en un sentido muy diferente, pues se trata de Mercurio).

[63] La música cura las afecciones tanto morales como físicas. Esta idea, generalizada entre los filósofos y los musicólogos antiguos, se basa en la creencia, particularmente nítida entre los Pitagóricos, de que el alma es armonía (cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* I 4, 407b; PLATÓN, *Fedón* 86c; MACROBIO, *Com*. I 14, 19). En la enfermedad esta armonía se quebranta, y la música puede ayudar a restablecerla. Pitágoras tañía la lira para apaciguar las perturbaciones del alma o, al contrario, para excitar su energía; cf. SÉNECA, *Sobre la ira* III 9, 1; QUINTILIANO, *Instituciones oratorias* IX 4, 12; PLUTARCO, *Isis y Osiris* 80 (*Mor*. 384A); SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* VI 8; CENSORINO, *Sobre el día del nacimiento* 13, 4; JÁMBLICO, *Vida pitagórica* 114 y 164; PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 30 y 33; MARCIANO CAPELA, IX 923 y 926; BOECIO, *Sobre la institución musical* I 1, 185-186 FRIEDLÄNDER. Aristóteles y sus seguidores subrayan el efecto catártico de la música sobre las pasiones; cf. ARISTÓTELES, *Política* VIII 7, 4-5, 1340 b 19. En cambio, según FILODEMO DE GÁDARA (*Sobre la música* IV, col. 129, 15 KEMKE) y SEXTO EMPÍRICO (*Contra los profesores* 21-22), la música sólo sirve para distraer las pasiones, y no sana.

[64] En la Antigüedad era creencia extendida que las afecciones físicas ceden ante los ensalmos; cf. PLATÓN, *Cármides* 155e; PLINIO, XXVIII 21; GELIO, IV 13 (citando a Demócrito y Teofrasto); PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 33 (donde se atribuye esta práctica a Pitágoras); JÁMBLICO, *Sobre los misterios de los egipcios* III 9, 118; APULEYO, *Apología* 40; CENSORINO, 12, 4-5; MARCIANO CAPELA, IX 926; BOECIO, *Sobre la institución musical* I 1, 184-185 FRIEDLÄNDER. Según ISIDORO DE SEVILLA (*Etimologías* III 16, 3), el médico debe conocer la música, auxiliar de su arte. De hecho, en Roma existían los *musici medici*, especialistas en esta terapéutica, que según una doctrina que remonta a Herófilo, médico del s. III a. C., se aplicaba particularmente a las pulsaciones cardíacas; cf. PLINIO, *Hist. Nat*. XXIX 6; GELIO, III 10, 13; CENSORINO, 12, 3, 4; MARCIANO CAPELA, IX 926; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* III 17, 3. No obstante, el término *praecinere* utilizado aquí por Macrobio podría enviar a un contexto mágico más que estrictamente médico; cf. PLAUTO, *El militar fanfarrón* 693 (*praecantrix*); TIBULO, I 5, 12, *carmine cum magico praecinuisset anus*.

[65] El cisne y el ruiseñor son las aves canoras por excelencia (cf. APULEYO, *Florida* 17, 17). Plinio describe profusamente el canto del ruiseñor (*Historia natural* X 81-85), pero niega el del cisne (*Hist. nat*. X 63). ISIDORO DE SEVILLA pone la etimología de ambos nombres en relación con el canto (*Etimologías* XII 7, 18 y 37).

[66] Son numerosos los testimonios de autores antiguos en este sentido; cf. v. gr. VARRÓN, *Lengua Latina* III 17, 4; PLINIO, *Hist. Nat*. VIII 114; MARCIAL, *Epigramas* XIV 216, 1; ARÍSTIDES QUINTILIANO, *Sobre la música* II 5, 58 W.-I.; MARCIANO CAPELA, IX 927; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* III 17, 3.

[67] VIRGILIO, *Eneida* VI 728-729; cf. *Com*. I 14, 14.

[68] Cf. PLATÓN, *Timeo* 36D; CALCIDIO, *Timeo* 96. Estas medidas de Arquímedes son probablemente las que figuran en un fragmento del *Perì sphairopoiías* (ARQUÍMEDES, *Opera omnia*, J. L. HEIBERG (ed.), Leipzig, 1972 [= 1915], II, págs. 552-553). Arquímedes discrepaba de los platónicos no sólo en sus cálculos de las distancias planetarias, sino también en el orden asignado a los planetas, pues mientras él seguía el orden caldeo, los *Platonici* practicaban el orden egipcio o platónico.

[69] El demiurgo del *Timeo* platónico (35b-36a, traducido por MACROBIO en *Com*. II 2, 15), para fabricar el Alma del Mundo procedió alternando potencias de dos (2, 4, 8) y de 3 (3, 9, 27). Para los platónicos, en consecuencia, estas mismas proporciones aritméticas deben de hallarse indefectiblemente en el Cuerpo del Mundo (puesto que su estructura refleja la del Alma) y en las distancias planetarias, que son la ilustración por excelencia de la estructura cósmica. Prima, por tanto, la imaginación metafísica sobre la observación científica.

[70] MACROBIO, en *Com*. I, 19, 3-5, proponía implícitamente unas distancias muy diferentes. Aquí, partiendo de una unidad que es la distancia Tierra-Luna, adjudica a cada distancia planetaria un múltiplo de la precedente, aplicando para ello la serie matemática que en el *Timeo* regía la creación del alma del mundo (1, 2, 3, 4, 9, 8, 27). Esto arroja los siguientes valores: Tierra-Sol = 2 unidades; Tierra-Venus = Tierra-Sol × 3 = 6 unidades; Tierra-Mercurio = Tierra-Venus × 4 = 24 unidades; Tierra-Marte = Tierra-Mercurio × 9 = 216 unidades; Tierra-Júpiter = Tierra-Marte × 8 = 1728 unidades; Tierra-Saturno = Tierra-Júpiter × 27 = 46.656 unidades. Sin embargo, Macrobio no aclara a qué medidas concretas corresponden estas cifras, ni calcula tampoco la distancia de la Tierra a la esfera de las estrellas fijas. Calcidio, por su parte, se apoya en la misma progresión aritmética que Macrobio, pero concibe cada distancia planetaria como múltiplo directo de la distancia tierra-Luna: T-L = 1; T-So = 2; T-V = 3; T-Me = 4; T-Ma = 8; T-J = 9; T-Sa = 27. Calcidio obtiene así cifras menos gigantescas que Macrobio, pero, en la serie numérica, ha de invertir el 8 y el 9 para evitar reenviar a Marte más allá de Júpiter. Por otra parte, el orden egipcio o platónico de planetas que Macrobio adopta aquí entra en contradicción con el orden caldeo de Cicerón en *Sueño* 4, 2 (citado y comentado en I 17, 3 ss.).

[71] Esta es la única vez que Macrobio cita expresamente el *Comentario del 'Timeo'* de Porfirio como su fuente.

[72] Cf. PORFIRIO, *apud* PROCLO, 205E DIEHL; cf. asimismo TEÓN DE ESMIRNA, 140-141; PSEUDO JÁMBLICO, 75; CALCIDIO, *Timeo* 72. Los intervalos armónicos resultantes de las relaciones entre las distancias planetarias dadas por Macrobio son las siguientes: sol-Luna (relación 2/1), una octava; Venus-sol (relación 3 = 2/1 × 3/2), una octava más una quinta; Mercurio-Venus (relación 4 = 2/1 × 2/1), una doble octava; Marte-Mercurio (relación 9 = 2/1 × 2/1 × 2/1 × 9/8), tres octavas y un tono; Júpiter-Marte (relación 8 = 2/1 × 2/1 × 2/1), tres octavas; Satumo-Júpiter (relación 27 = 2/1 × 2/1 × 2/1 × 2/1 × 3/2 × 9/8), cuatro octavas, una quinta y un tono. Entre los dos sonidos producidos por los planetas extremos, la Luna y Saturno, el intervalo global es, por tanto, de quince octavas y tres tonos (lo cual contradice II 1, 24, donde Macrobio fijó el límite del intervalo global en cuatro octavas y una quinta). En Calcidio, por su parte, el intervalo global es 27, esto es, cuatro octavas, una quinta y un tono, intervalo que tanto Teón (63-64 HILLER = II 13, 104 DUPUIS) como Proclo (*Timeo* II, 192, 13-23 DIEHL) adjudicaban a Platón. Pero el cálculo de Calcidio obliga a invertir, en la serie numérica del *Timeo*, el 8 y el 9 para evitar reenviar a Marte más allá de Júpiter. Este inconveniente llevaría a Macrobio, o a uno de sus predecesores, tal vez Porfirio, a inventar otro método de cálculo. En cualquier caso, entre los tratados sobre armonía de las esferas conservados, Macrobio y Calcidio representan una tradición muy minoritaria, que, además, ni siquiera es la de Cicerón, quien se adhiere a la tradición mayoritaria, de origen pitagórico, representada por ERATÓSTENES (*apud* TEÓN DE ESMIRNA, 142 HILLER = III 15, 232-233 DUPUIS), ALEJANDRO DE ÉFESO (*apud* TEÓN DE ESMIRNA, 139-140 HILLER = III 15, 228-230 DUPUIS), HIGINIO (*Astronómicas* IV 14, 4), PLINIO (*Historia natural* II 84, siguiendo a Varrón), CENSORINO (13), PLUTARCO (*Sobre la generación del alma en el 'Timeo'* 1028F s.), NICÓMACO DE GERASA (*Ench*. 3, *apud MSG* 241-242 VON JAN), y MARCIANO CAPELA (II 169-179).

[73] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* II 7, 420A; TEÓN DE ESMIRNA, 50 HILLER = II 6, 84 DUPUIS; CALCIDIO, *Timeo* 44, 92, 19-20 WASZINK; BOECIO, *Sobre lainstitución musical* I 3, 190 FRIEDLÄNDER.

[74] Cf. TEÓN DE ESMIRNA, 65 HILLER = II 13, 106 DUPUIS; CALCIDIO, *Timeo* 44, 92, 19-20 WASZINK; FAVONIO EULOGIO, 22, 4.

[75] Macrobio comete aquí dos errores. En primer lugar, afirma que el sonido es más agudo cuanto más cerca de la boca está el agujero de la *tibia*, cuando es justamente lo contrario. Y en segundo lugar, afirma que, cuanto más vigoroso sea el soplo, emite un sonido más agudo, confundiendo la altura del sonido y su intensidad. Esta doble afirmación de Macrobio se lee ya en el pitagórico ARQUITAS (*Frag*. 47 B 1 = PORFIRIO, *Comentarios a los 'Harmonica' de Ptolomeo*, 56 DÜRING) y se atestigua nuevamente en TEÓN DE ESMIRNA, 65, 19 HILLER = II 13, 106 DUPUIS.

[76] Macrobio, siguiendo a Cicerón, atribuye el sonido más agudo a la esfera más elevada, porque gira más rápido, y el sonido más grave a la esfera más baja. Es el planteamiento mayoritario. No obstante, hay autores que atribuyen la nota más baja a la esfera celestial y la más alta a la Luna; cf. NICÓMACO DE GERASA, *Ench*. 3, 241 VON JAN; PLUTARCO, *Sobre la generación del alma en el 'Timeo'* 1028F s.; BOECIO, *Inst. mus*. I 27 (quien apostilla: *sed Marcus Tullius contrarium ordinem facit*).

[77] Cf. *Com*. I 22, 5-7.

[78] CICERÓN, *República* VI 17 = *Sueño* 4, I (ya citado en *Com*. I 17, 2).

[79] Todas estas nociones elementales de astronomía fueron ya tratadas con detalle en el libro I 17, 6-17 (esfera estrellada), 18 (movimiento retrógrado de los planetas) y 22, 1-3 (inmovilidad de la tierra).

[80] CICERÓN, *República* VI 18 = *Sueño* 5, 2 (ya citado en *Com*. II 1, 3).

[81] *Com*. I 6, 34.

[82] La *nétē* es la más aguda de las cuerdas de la cítara; la *hypátē*, la más grave. Las otras seis cuerdas, de la más aguda a la más grave, son: *paranete, trite, paramese, mese, lichanos, parhypate*. Cf. NICÓMACO DE GERASA, *Manual de ciencia de la armonía* 12; TEÓN DE ESMIRNA, 206; CLEÓNIDES, *Introducción a la armonía* 4; GAUDENCIO, *Introducción a la armonía* 6; MARCIANO CAPELA, IX 931; BOECIO, *Sobre la institución musical* I 20.

[83] A las letras corresponden en la música los sonidos, a las sílabas los intervalos, a las palabras los intervalos. Para la comparación entre los elementos de la armonía y los de la lengua, cf. TEÓN DE ESMIRNA, 49, 6 ss. HILLER = II 6, 82 DUPUIS; CALCIDIO, *Timeo* 44 (ambos autores siguen a Adrasto); FAVONIO EULOGIO, 22.

[84] La *brevitas* es una cualidad estilística reivindicada por los autores latinos. Por otra parte, para VITRUVIO (V 4, 1) los tratados de armonía son una literatura especializada difícil y oscura para un latino. PSEUDO PLUTARCO (*Sobre la música* 44) reclama concisión y brevedad en los tratados de música. CENSORINO (13, 6), tal como aquí Macrobio, limita expresamente su exposición musical en una materia tan abundante.

[85] Esta clasificación de la armonía en tres *genera* se debe a Arquitas, según PORFIRIO (*Comentario a la 'Harmónica ' de Ptolomeo* XII 136 DÜRING).

[86] Cf. PSEUDO PLUTARCO, *Sobre la música* 17, 1136E. Gaudencio, en el s. IV d. C., relata que tanto el enarmónico como el cromático estaban obsoletos.

[87] Los *genera* (*génē*) se obtienen por modificación de la disposición de los intervalos en el interior del tetracordio; cf. VITRUVIO, V 4, 3 (explicación que deriva directamente de Aristóxeno). El tetracordio se compone de cuatro grados, que determinan tres intervalos; sus dos grados extremos están invariablemente separados por una cuarta exacta (esto es, un intervalo global de dos tonos y medio). Los dos grados intermedios, en cambio, son móviles. En el género diatónico, los intervalos, en el seno del tetracordio, presentan, del agudo al grave, la sucesión siguiente: un tono, un tono, un semitono. En el género cromático, resulta así; un trihemitono (tres semitonos), un semitono, un semitono. En el género enarmónico: una tercera mayor, un cuarto de tono, un cuarto de tono. Por su parte, los (neo)pitagóricos, convencidos de que la música tiene efectos sobre el alma y el cuerpo, adjudican a los géneros una cualidad moral, mientras que Aristóxeno y sus seguidores establecieron una jerarquía puramente estética. La modulación enarmónica estaba considerada como el género sublime, pero dada su dificultad, que requería mucho arte, estudio y práctica, fue cayendo en desuso a partir de época helenística; cf.

VITRUVIO, V 4, 3; ARISTÓXENO, *Elementos de la armonía* 19, 26 MEIB.; TEÓN DE ESMIRNA, 55-56 HILLER = II 12, 92-93 DUPUIS; PSEUDO PLUTARCO, *Sobre la música* 38; ARÍSTIDES QUINTILIANO, *Sobre la música* I 9, 16 W.-I. El género cromático es descrito como una modulación más suave y patética; cf. TEÓN DE ESMIRNA, *loc. cit.*; BOECIO, *Sobre la institución musical* I 1, 184 (*mollius*); PROCLO, 191E DIEHL. El género diatónico, por su parte, se considera como la modulación más natural y por ello la preferida por Platón; cf. PLATÓN, *Timeo* 35b; TEÓN DE ESMIRNA, *loc. cit.*; VITRUVIO, *loc. cit.*; BOECIO, *Sobre la institución musical* I 1, 184.

88 Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* II 9, 290B; CENSORINO, 13, 1.

89 MACROBIO resume aquí un pasaje del *Sueño* (*República* VI 19 = *Sueño* 5, 3) que no ha citado expresamente: «Los oídos humanos han quedado ensordecidos por la plenitud de este sonido, del mismo modo que, allí donde el Nilo se precipita desde altísimas montañas en los llamdos Catadupos, la gente que vive en aquel lugar carece del sentido del oído a causa de la intensidad de tal ruido. Este otro es tan fuerte a causa del rapidísimo movimiento del mundo, que los oídos humanos no pueden captarlo» [trad, de A. D'ORS]. El mismo argumento, pero sin analogía con las cataratas, se documenta en CENSORINO, 13, 1; PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 30; FAVONIO EULOGIO, 25, 6. Para el pitagórico ARQUITAS (*Frag.* 47 B 1), como para Macrobio, los ruidos demasiado fuertes no penetran nuestro oído. Para los Pitagóricos, según ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* II 9, 290b24 ss., no escuchamos la música de las esferas, porque no cesa jamás y nos hemos acostumbrado a ella. Heráclito de Éfeso (*Alegorías de Homero* 12, 5) añade que tal vez el ruido de las esferas no nos llega a causa de la distancia que nos separa de su fuente.

90 Sólo a los virtuosos conceden los dioses la dicha de oír la música del universo; cf. ARÍSTIDES QUINTILIANO, *Sobre la música* III 20, 120 W.-I. Pitágoras fue uno de los privilegiados (JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* 65).

91 CICERÓN, *República* VI 20-21 = *Sueño* 6, 1-3.

92 La insularidad del mundo habitado, ceñido por el Océano, se atestigua ya en HOMERO, *Ilíada* XVIII 607-608 (descripción del escudo de Aquiles) y en su imitador, el PS. HESÍODO, *Escudo* 314-317, si bien se trata de representaciones alegóricas de la tierra, concebida como un disco plano, limitado en su borde por el Océano, que desempeña el papel del horizonte. Más adelante, una vez descubierta la esfericidad de la Tierra, Eratóstenes representa la parte habitada del mundo, la *oikouménĕ*, como rodeada por todas partes por el Océano. Por su parte, los geógrafos de obediencia estoica —que rinden culto a la omnisciencia de Homero— se figuran el mundo habitado como una isla en medio del Océano, tesis que Posidonio considera confirmada por el relato de la circunnavegación de EUDOXO DE CÍZICO (*apud* ESTRABÓN, II 3, 5). Ahora bien, junto a los autores que consideran el mundo habitado como una isla única (*nêsos*, cf. ESTRABÓN, I 1, 3 y 7-8; POMPONIO MELA, I 1, 4; PLINIO, *Hist. Nat.* II 166; MARCIANO CAPELA, VI 617; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* XIII 15, 1), otros se imaginan una pluralidad de lugares habitados, como islas aisladas unas de otras por los brazos del Océano. Esta última concepción está ya en germen en PLATÓN, *Timeo* 25 a y *Critias* 108 e, con la leyenda de la Atlántida. La teoría de los antípodas supone asimismo la existencia de dos mundos habitados, separados a la altura del Ecuador por el Océano; cf. ARISTÓTELES, *Meteorología* II 5, 362 a; POMPONIO MELA, I 1, 4; PLINIO, II 172. A Crates de Malos se debe la repartición simétrica del mundo habitado en cuatro lugares, que Macrobio cree hallar en Cicerón.

93 Cf. *Com.* II 5, 22-36 (descripción de los lugares habitados de la Tierra, según la división de Crates de Malos).

94 VIRGILIO, *Geórgicas* I 233.

95 Cicerón trata acerca de los cinturones terrestres en *República* VI 20-21 = *Sueño* 6, 1-3 (pasaje que Macrobio ya citó al comienzo del capítulo 5 y que ahora se dispone a comentar); Virgilio, en las *Geórgicas* I 232-239 (Macrobio comentará tres versos en el capítulo 8), habla de *zonae* celestes. Ahora bien, los cinturones terrestres no son más que la proyección geométrica de los cinturones celestes (como Macrobio expondrá en *Com.* II 7), y responden, de hecho, a una única realidad cósmica. De este modo, no hay contradicción alguna entre las dos grandes autoridades latinas, Cicerón y Virgilio. Tampoco hay discrepancia en cuanto al vocabulario: el vocablo *zona*, que utilizan Virgilio y Macrobio, es la trascripción latina de *zṓnē* («cinturón»), empleado primero en poesía, antes de pasar a la prosa científica (cf. OVIDIO, *Metamorfosis* I 46; LUCANO, IX 314; PLINIO, II 172);

pero Cicerón, que evita en la prosa elevada los helenismos, prefiere el equivalente latino *cingulus*.

[96] Temas ya tratados en el libro I 22, 1-2 (la Tierra, novena y última esfera) y I 15, 17-19 (el horizonte). Cf. CLEOMEDES, I 10.

[97] Cf. *Com*. I 16, 6, 10, 13; II 9, 9.

[98] Parménides fue el primero que distinguió cinco zonas (cf. *Frag*. 28 A 44a; cf. asimismo PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* III 11, 895E LACHENAUX; AQUILES, *Introducción* 31, 67 MAASS). Pitágoras proyectó sobre la tierra la división en zonas de la esfera celeste (PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* III 14, 896B LACHENAUX). Esta división se documenta, además de en Crates de Malos, en GÉMINO, 15; ESTRABÓN, II 5, 3; CLEOMEDES, I 1, 9 TODD = I 2, 1 GOULET. Cicerón, por su parte, pudo utilizar como fuente el *Hermes* de ERATÓSTENES (*apud* AQUILES, *Introducción* 29, 63-64 MAASS) o ALEJANDRO DE ÉFESO (*apud* TEÓN DE ESMIRNA, 140-141 HILLER = III 15, 228-230 DUPUIS, cf. PITÁGORAS, *apud* AECIO, III 14, 1, 378-379 DIELS. La división de la Tierra en cinco zonas, en relación explícita o no con las zonas celestes, se convirtió en un lugar común geográfico (cf. HIGINO, *Astronómicas* I 8, 2-3; POMPONIO MELA, I 1; PLINIO, *Hist. Nat*. II 189-190; MARCIANO CAPELA, VI 602 y 607-608) y poético (cf. VIRGILIO, *Geórgicas* I 232-239; *Eneida* VII 226-227; OVIDIO, *Metamorfosis* I 45-51; LUCANO, IV 106 y IX 314).

[99] Cf. LUCANO, IV 108.

[100] Macrobio identifica el cinturón medio con la zona tórrida y la considera inhabitable a causa del calor. Se trata de la opinión más extendida; cf. HIGINIO, *Astronómicas* I 8, 2; PLINIO, *Hist. Nat*. II 172. Pero otros autores consideran que la parte central era más templada y habitable; ERATÓSTENES, *apud* ESTRABÓN, II 3, 2; POLIBIO, *apud* GÉMINO, XVI 32-34 AUJAC; POSIDONIO, *apud* ESTRABÓN, II 2, 3; CLEOMEDES, I 4, 21 TODD = I 6, 6 GOULET; PTOLOMEO, *Matemáticas* II 6.

[101] Paráfrasis de VIRGILIO, *Eneida* 387-388: *auras/vitalis carpis*. Para el efecto benéfico de las brisas, cf. MARCIANO CAPELA, VI 602.

[102] Cf. CLEOMEDES, I 12.

[103] Macrobio trató de los grandes círculos de la esfera en *Com*. I 15, 13. El círculo equinoccial fue trazado en *Com*. II 7, 4-6.

[104] VIRGILIO, *Eneida* I 237-238.

[105] Cf. CLEOMEDES, I 12.

[106] La existencia de habitantes en la zona templada austral es una mera hipótesis teórica, no una certeza empírica; cf. CLEOMEDES, I 15; GÉMINO, XVI 19-20; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* XIV 5, 17. Macrobio mezcla dos tradiciones: una, que considera que las tierras se prolongan al sur del Ecuador (caso de Plinio), la otra, la de Crates de Malos, que imagina que los dos mundos habitables situados en la misma longitud están separados por el curso este-oeste del Océano.

[107] Idéntica afirmación en *Saturnales* I 3, 14, *ad medidiem, hoc est ad medium diei*; cf. VARRÓN, *Lengua latina* VI 4; CICERÓN, *Orador* 157; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* III 42, 3; HONORIO DE AUTÚN, *Sobre la imagen del mundo* I 26 (*Pat. Lat*. 172, 150 MIGNE). Esta etimología es admitida por los modernos lingüistas (cf. A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dict. Étym*., s. v. *meridies*).

[108] Cf. GELIO, II 22, 14.

[109] Cf. GELIO, II 22, 15.

[110] Cf. HONORIO DE AUTÚN, *Sobre la filosofía del mundo* III 15.

[111] Cf. ARISTÓTELES, *Meteorología* II 5, 362B-363A. Resulta llamativo que Macrobio sólo cite dos vientos, de dos puntos cardinales, y no cuatro, cuando el sistema de cuatro vientos, uno por cada uno de los puntos cardinales, era elemental; cf. VITRUVIO, I 5, 4; PLINIO, *Hist. Nat*. II 119; SÉNECA, *Cuestiones naturales* V 16, 1. Existía, no obstante, una tradición geográfica, combatida por Posidonio, que se limitaba a dos vientos dominantes, el del Norte y el del Sur. Esta tradición se apoyaba en Homero y se atribuía a Trasialco, un físico anterior a Aristóteles (cf. ESTRABÓN, I 2, 21). No obstante, puede que aquí Macrobio haya querido atenerse a los vientos que templan la zona habitable, aportando las influencias opuestas de la zona glacial y de la zona tórrida (cf. § 12).

[112] Cf. CLEOMEDES, I 33.

[113] Cf. GÉMINO, XVI 13-14; CLEOMEDES, I 34.

[114] Cf. CLEOMEDES, I 46.

[115] Ya Pitágoras (*apud* DIÓGENES LAERCIO, VIII 26) imaginó la presencia de habitantes en el hemisferio sur. La geografía matemática planteó siempre, aunque con prudencia, la existencia de una zona austral habitable, de manera puramente teórica, pues no era empíricamente constatable, pues las antípodas eran entonces una región inaccesible; cf. ARISTÓTELES, *Meteorológicos* II 5, 362a; GÉMINO, XVI 19-20; HIGINO, *Astronómicas* I 8, 3 y IV 3; CLEOMEDES, I 15 ZIEGLER = I 1, 9-11 TODD; POMPONIO MELA, I 1, 4; PS. PROBO, *Geórgicas* I 233, II, 363 THILO-HAGEN; PROCLO, *Timeo* I, 122, 24-25 DIEHL.

[116] La inversión de los días y las noches, que depende de la longitud, no es cierta para todos los habitantes de la zona austral, sino sólo para aquellos que se encuentran en la situación diametralmente opuesta a la nuestra, esto es, los antípodas; de ellos hablan LUCRECIO (I 1065-1067), LUCANO (VIII 160), LUCIANO (*Demónax* 22), y SERVIO (*Geórgicas* I 243). Ahora bien, si nos imaginamos los cuatro mundos habitados de Crates de Malos, perspectiva que va a ser la de Macrobio (cf. §§ 28-36), hay que distinguir a los antípodas propiamente dichos de los habitantes de la zona austral situados a la misma longitud que nosotros, los *antoikoi* o *adversi* (cf. § 33), cuyos días y noches coinciden en gran medida con los nuestros, pero se oponen por su duración, pues las estaciones están invertidas (cf. CLEOMEDES, I 1, 10 TODD = I 2, 4 GOULET). Cf. EUDOXO, *apud* AECIO, IV 1, 7 (386 DIELS); GÉMINO, V 41; HIGINO, *Astronómicas* IV 1; POMPONIO MELA, I 1, 4; MARCIANO CAPELA, VI 606 y VIII 874.

[117] LUCRECIO (I 1052-1082) y PLUTARCO (*Sobre la cara de la Luna* VII 924A-C) se mofan de la idea de los antípodas.

[118] Cita de CICERÓN, *República* VI 17 = *Sueño* 4, 3, ya dada por Macrobio en *Com.* I 22, 1 (y comentada en I 22, 4-13, con la caída de la lluvia). La existencia de los antípodas sólo era concebible, si se admitía que no podrían «caer», en función de la atracción de la gravedad hacia el centro de la Tierra; cf. PLATÓN, *Timeo* 63a; GÉMINO, XVI 2. Los epicúreos, sin embargo, combaten la idea de la atracción del centro; cf. EPICURO, *Epístola a Heródoto* 60; LUCRECIO, I 1052.

[119] Cf. GÉMINO, XV 4; ESTRABÓN, II 5, 6. Dado que en tiempos de Macrobio el epicureísmo no era ya una corriente filosófica viva, es posible que la polémica de Macrobio se dirija, sin nombrarlos, contra los cristianos, pues los padres de la Iglesia combatían vivamente la existencia de los antípodas, idea que juzgaban al mismo tiempo inverosímil y contraria a las enseñanzas de la Biblia, pues equivaldría a admitir la existencia de una raza incomunicada que no podría descender *ex uno illo primo homine*; cf. LACTANCIO, *Inst. div*. III 24; AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* XVI 9.

[120] Macrobio pasa a exponer la teoría de los cuatro mundos habitados, ideada por Crates de Malos y que fue revolucionaria para la geografía antigua. Crates (*fl. c*. 150 a. C.), filósofo estoico, maestro de Panecio, era, como gramático, la cabeza de la escuela de Pérgamo. Interesado en la geografía homérica, y convencido, como buen estoico, de la omnisciencia de Homero, aplicó a la descripción homérica de la Tierra el método alegórico grato a los estoicos. De este modo, bosqueja su teoría de los cuatro mundos habitados, utilizando para ello una maqueta de la esfera terrestre de notables dimensiones (cerca de 3 m. de diámetro, según ESTRABÓN, II 5, 10 y GÉMINO, XVI 22). Según Crates, existían cuatro mundos habitados, situados simétricamente cada uno en un cuarto de globo terrestre, y separados, en el eje este-oeste, por el curso principal del Océano, que discurre a lo largo del ecuador, y, en el eje norte-sur, por los brazos o «golfos» del Océano (cf. II 9, 1-7). Los principales textos, además de Macrobio, que trasmiten la teoría de Crates son GÉMINO, XVI 1; CLEOMEDES, I 1, 9-10 TODD = I 2, 2-6 GOULET; ESTRABÓN, I 2, 24; AQUILES, *Introducción* 30. 65, 14-26 MAASS; *Comentario anónimo a los ‘Fenómenos’ de Arato* 6, 97, 7-23 MAASS; MARCIANO CAPELA, VI 602-606.

[121] Cicerón no piensa en la hipótesis de una *oikouménē* única, aislada por la zona tórrida, como hacía Posidonio. Por su parte, para Eratóstenes, que concebía un mundo habitado único, éste no se extiende más allá de los 12° de latitud norte, donde limita con la orilla del Mar Exterior, y no hay habitantes más allá de la zona tórrida.

[122] En cuanto a los antecos, Macrobio adopta la localización de GÉMINO (XVI 1-2) y de CLEOMEDES (I 12-13), a saber, que los antecos se sitúan a la misma longitud que nosotros, pero en el hemisferio Sur; idéntica

definición dan PROCLO (*Timeo* I, 120, 19 DIEHL) y AECIO (IV 1, 7, 386, 1 DIELS). La localización de MARCIANO CAPELA (VI 604-605) es ambigüa. En cambio, para Aquiles y el escoliasta de Arato los antecos se corresponden con los periecos (*períoikoi*) de Gémino, Cleomedes y Macrobio. Ahora bien, la expresión *inferiorem zonae suae... partem* puede inducir a error a un lector moderno. La maqueta de la tierra con la cual trabajaban los geógrafos antiguos podía ser orientada a conveniencia del observador. Si se inclina de forma que la superficie que habitamos sea tangente, por arriba, a un plano horizontal que figura el horizonte de Rodas, punto de referencia habitual de los geógrafos antiguos (a 36° de latitud norte), todo nuestro mundo se encuentra en el cuarto situado por encima del horizonte, a ambos lados del eje vertical. De este modo, los antecos son «inferiores» con respecto a nosotros; los *obliqui*, separados de los antecos por la zona glacial, son inferiores con respecto a los antecos; y los antecos de los *obliqui*, esto es, los *transversi*, separados de ellos por la zona tórrida, son también inferiores con respecto a nosotros, y están separados de nosotros por la zona glacial (cf. esquema 4). También GÉMINO (XVI 1) y CLEOMEDES (I 1, 10 TODD) modifican la inclinación de la maqueta, pues, en sus descripciones de la tierra habitada, cortan la tierra en hemisferios según un meridiano y no según el ecuador, como era habitual

123 Cf. CICERÓN, *Académicos* II 123, *qui adversis vestigiis stent contra nostra vestigia, quos antipodas vocatis*.

124 Los *transversi* («en posición transversal») de Macrobio son aquellos que Gémino y Cleomedes llaman periecos; Aquiles y el escoliasta de Arato, en cambio, los llaman antecos. Ocupan la parte inferior de nuestra zona templada (si el globo bascula 36°). Los *oblíqui* («en posición oblicua») son los antípodas, opuestos a nosotros tanto en longitud como en latitud.

125 Cf. *Com*. II 5, 13-15, y véase esquema 1.

126 Este era el método de Eratóstenes. La división en 360 grados se atribuye a Hiparco.

127 Eratóstenes calculó la medida de la circunferencia terrestre en 250.000 estadios, pero luego redondeó la cifra en 252.000 estadios, número divisible por 12 y por 60, conforme a las costumbres de los astrónomos caldeos y helenísticos; cf. CLEOMEDES, I 7, 3-4, 35-37 TODD.

128 Método de Hiparco; cf. ESTRABÓN, II 5, 7.

129 Los grados y dimensiones de las anchuras de las zonas coincide con los que da Gémino (V 45-46; XVI 7-8), y los grados con los de TEÓN de Esmima (220-203). Hiparco ubicó el Trópico de Cáncer a 16.000 estadios al norte del ecuador (ESTRABÓN, II 5, 7), tal como Macrobio, pero situó el límite norte de la zona habitable a casi 22.200 estadios más allá del trópico (ESTRABÓN, II 1, 13; V 7), en tanto que Macrobio ubica su límite a 21.000 estadios

130 Hay que entender aquí los hemisferios superior e inferior en relación al meridiano que hace de horizonte en la maqueta (esquema 4), no en relación al ecuador.

131 Cf. *Com*. II 5, 7.

132 Las zonas terrestres son la proyección de las zonas celestes, calculadas a partir de los círculos tropicales y polares, según principio clásico enunciado por Estrabón (II 2, 1; II 5, 3). La misma prioridad de las zonas celestes sobre las terrestres avalan GÉMINO, 15 y CLEOMEDES, I 1, I, 8 TODD. La división astronómica de la esfera celeste en cinco zonas es antigua, y se atribuye a Tales, o incluso a Pitágoras y los Pitagóricos (PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* II 12, 888 C). Pitágoras, a quien los doxógrafos atribuyen el descubrimiento de la esfericidad de la tierra (DIÓGENES LAERCIO, VIII 48), habría aplicado esta misma división a la tierra (PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* III 14, 896 B). Es posible que Jenófanes fuera quien puso en relación la latitud (*klíma*), las secciones y las zonas de la tierra (cf. PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* II 24, 891 A). Posidonio atribuye la división de las zonas terrestres a Parménides (*apud* ESTRABÓN, II 2, 2). Cf. asimismo CLEOMEDES, I 19-20.

133 Cf. *Com*. I 15, 13, donde, al enumerar los círculos paralelos, Macrobio ya definió la zona tórrida como comprendida entre los trópicos.

134 *Solstitium*, término compuesto de *Sol*, «Sol», y *sistere*, «detener»; por tanto *solstitia*, «los que hacen que el Sol se detenga» (VARRÓN, *Lengua latina* VI 8, *solstitium, quod sol eo die sistere videatur*). El solsticio es el momento del año en que el Sol, en su movimiento aparente, alcanza los puntos extremos, norte o sur, de su curso; entonces se encuentra en el punto más alejado del ecuador, y parece detenerse y desandar el camino; cf.

PLINIO, *Hist. Nat.* II 81. Por los puntos de solsticios pasan, paralelos al Ecuador, los trópicos (gr. *tropế*, «giro, vuelta»): el trópico de Cáncer por el solsticio de estío, el trópico de Capricornio por el solsticio de invierno.

135 Cf. GÉMINO, V 41.

136 Macrobio se hace aquí eco de otro criterio de definición de las zonas terrestres, el de la sombra, debido a Posidonio; cf. ESTRABÓN, II 2, 3; II 5, 43; CLEOMEDES, I 4, 23 TODD; AQUILES, *Introducción* 31, 66-67 MAASS. Posidonio distingue los *periscios* (habitantes de las zonas polares, en las cuales las sombras giran en torno a cada habitante describiendo un círculo completo cada veinticuatro horas en los días de verano); los *heteroscios* (habitantes de las zonas situadas entre los círculos polares y los trópicos, donde la sombra va siempre en el mismo sentido, girando de oeste a este pasando siempre por el Norte por el hemisferio norte, por el Sur por el hemisferio sur (cf. § 13); los anfiscios, habitantes de la zona intertropical, donde la sombra alterna según las estaciones, dirigiéndose unas veces hacia el norte y otras hacia el sur (§ 14).

137 Cf. *Com*. II 8, 2-4.

138 Cf. CLEOMEDES, I 4, 23 TODD = I 7, 1, 110 GOULET; ESTRABÓN, II 5, 43.

139 Siene, ciudad del Alto Egipto (actual Asuán), en el límite sur de la Tebaida (cf. LUCANO, X 313). El descubrimiento de que Siene está situada en el Trópico de Cáncer le sirvió de base a Eratóstenes (fines del s. IV a. C.) en sus cálculos para establecer la medida del meridiano terrestre y determinar la dimensión de la circunferencia terrestre (cf. *Com*. I 20, 20). Para ello se sirvió del hecho de que en esta ciudad el Sol está exactamente en el cénit el día del solsticio de verano al mediodía (método descrito por CLEOMEDES, I 7, 36 TODD).

140 Con la fórmula poco precisa *certam partem Cancri* Macrobio evita entrar en un debate técnico acerca de la localización de los puntos equinocciales y solsticiales con respecto a los signos del zodíaco. De hecho hay tres tradiciones: a) Una primera ubica estos puntos en el primer grado del signo (Euclides, Arato, Hiparco; GÉMINO, I 9; TEÓN DE ESMIRNA, 152, 14 HILLER = II 26, 246 DUPUIS; CALCIDIO, 78); b) Otra tradición, de origen caldeo, y adoptada en el calendario de César, los sitúa en el octavo grado (VITRUVIO, IX 3, 1; COLUMELA, *Agricultura* IX 34; PLINIO, II 81; *Escolio Germánico*, 105-106 BREYSIG; MARCIANO CAPELA, VIII 827); c) EUDOXO (*apud* AQUILES, *Introducción*, 54, 18-19 MAASS) los sitúa en medio de los signos, el grado duodécimo o décimo quinto (tradición calificada de errónea por GÉMINO, II 43).

141 Se trata aquí de un *pólos* como el ya descrito por Macrobio en *Com*. I 20, 26-27, tal como el *scaphe sive hemisphaerium* evocado por VITRUVIO, IX 8, 1. Aquí el gnomon está plantado verticalmente en el cuadrante hemisférico, puesto que no hace sombra cuando el Sol está en el cenit, tal como explica MARCIANO CAPELA, VI 597 en un contexto similar.

142 LUCANO, II 587.

143 La *Palus Maeotis* es el actual Mar de Azov. Los geógrafos antiguos le otorgaban unas dimensiones mucho mayores que en la realidad; cf. ESTRABÓN, II 1, 12; PLINIO, IV 78; PTOLOMEO, *Geografía* II 8; MARCIANO CAPELA, VIII 876.

144 El Tanais es el actual Don; el Histro, el curso inferior del Danubio.

145 Se consideraba que los hiperbóreos habitaban más allá de los montes Rifeos, donde nace el Bóreas, el viento del norte; cf. DIODORO, II 47; LUCIANO, *El mentiroso* 13. No obstante, los antiguos sitúan a este pueblo mítico en las regiones más diversas, desde el extremo occidental hasta el extremo septentrional. POMPONIO MELA, III 36-37 los ubica bajo la vertical del polo; DAMASTO DE SIGEA (*Frag. H. G., fr.* 1, 65) e ISIDORO DE SEVILLA (*Etimologías* XIV 8, 7-8) los hacen vecinos, como Macrobio, de los escitas, los más septentrionales.

146 VIRGILIO, *Geórgicas* I 237-239.

147 La preposición latina *per*, «a través de», significa que el comienzo y el final del movimiento va más allá de los límites del objeto «atravesado»; por ello dice Macrobio que no es sostenible que el zodíaco y el Sol «atraviesen» las zonas templadas de la tierra, ya que no van más allá ni del comienzo ni del fin de esas zonas.

148 Cf. *Com*. II 7, 14.

149 Estos tres lugares son puntos de referencia de latitud habituales para los geógrafos antiguos: Siene está justo en el Trópico de Cáncer (aprox. 24° de latitud norte); la isla de Méroe se encuentra en Etiopía, en la orilla

derecha del Nilo, entre la 6.ª y la 5.ª catarata, a 16° ó 17° de latitud norte (los textos antiguos fluctúan); el País del Cinamomo, esto es, de la canela (la actual costa de Somalia), aproximadamente a 12° de latitud norte, se considera el límite e la zona habitable, más allá del cual el calor impide la vida (cf. ESTRABÓN, II 1, 13). Eratóstenes sitúa Méroe a 10.000 estadios al sur de Alejandría y el límite de la zona habitada a 3.400 estadios al sur de Meroe (ESTRABÓN, I 4, 2). Eratóstenes estimaba la distancia entre Alejandría y Siene (justo en el trópico) en 5.000 estadios, de modo que situaría Méroe a 5.000 estadios al sur del trópico (ESTRABÓN, II 5, 35). Hiparco también ubica Méroe a 5.000 estadios al sur de Siene (ESTRABÓN, II 5, 7), pero sitúa el País del Cinamomo 3.000 estadios al sur de Méroe (ESTRABÓN, II 1, 13; II 5, 35). En comparación, las medidas de Macrobio son cortas: 4.600 estadios entre Siene y el límite de la zona tórrida, contra 8.000 o más para Eratóstenes e Hiparco.

[150] GÉMINO (XVI 16-27) atribuye esta hipótesis a Crates de Malos.

[151] Cf. MACROBIO, *Saturnales* V 14, 1; 16, 5.

[152] VIRGILIO, *Geórgicas* I 245; cf. SERVIO, III 188 *ad loc*.

[153] Macrobio rechaza la representación de un Océano que ciñe con un solo brazo circular la totalidad de la tierra (cf. *Com*. II 5, 6), y hace suya la teoría de Crates de Malos (s. II a. C.), según la cual hay un océano ecuatorial y meridional (el Atlántico, un brazo secundario del Ecuatorial) que divide la tierra en cuatro partes y hace de cada cuarto una isla. PS. PROBO, *Geórgicas* I 233, III, 364 THILO-HAGEN, compara el conjunto del Océano a una theta mayúscula, Θ, donde la traza de las líneas representaría los dos cursos de las aguas. Cf., asimismo, GÉMINO, XVI 22; ESTRABÓN, I 1, 7; I 2, 4; *Panegírico de Constancio* 4, 2 (*orbis quadrifariam duplici discretus Oceano*).

[154] Macrobio reproduce aquí la teoría de los cuatro lugares habitados de la tierra atribuida a Crates de Malos, ya evocada en *Com*. II 5, 28-36.

[155] AECIO (*Asertos* III 17, 7, pág. 383 DIELS) atribuye igualmente a Crates de Malos esta explicación sobre el origen de las mareas. Macrobio se adentra aquí en la explicación del origen de las mareas, aunque Cicerón no habla de las mareas en el *Sueño*. Además, Macrobio se adhiere a la explicación de Crates de Malos sobre el flujo y reflujo del Océano, pese a que los latinos conocían ya bien que el fenómeno de las mareas oceánicas —y de los estrechos del Mediterráneo— estaba íntimamente conectado con las influencias combinadas de la Luna y el Sol, teoría perfeccionada siglos atrás por ERATÓSTENES (*apud* ESTRABÓN, I 3, 11) y POSIDONIO (*apud* ESTRABÓN, III 5, 8; PLINIO, II 212-213). Cf. asimismo CÉSAR, *Guerra civil* III 12; IV 29; CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 34; MANILIO, II 89-92; SÉNECA, *Cuestiones naturales* III 28, 6; LUCANO, VI 479; X 216; SINO ITÁLICO, III 45-60; APULEYO, *Del mundo* 19. Tal vez Macrobio, llevado de su escepticismo hacia la astroiogía, no quiso reconocer la influencia de la Luna. Se documentan otras tentativas de explicación de las mareas (influencia de los vientos, respiración del mar, remolinos marinos, etc.); cf. *Doxographi Graeci* 382-383 DIELS.

[156] El *Mare Nostrum*, esto es, el Mediterráneo.

[157] En *Saturnales* I 23, 2, Macrobio atribuye a Posidonio la tesis de que el sol no se aleja de la zona tórrida debido a la presencia en esta misma zona del Océano, cuyas exhalaciones húmedas lo nutren. ARISTÓTELES (*Meteorología* II 2, 355b) se mofaba ya de esta teoría antigua, pero la sustentan ZENÓN (*Frag*. I 121), CLEANTES (*Frag*. I 112; 501), y los estoicos en general (PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* II 23, 890E). Se hacen asimismo eco de esta teoría GÉMINO (XVI 21), CLEOMEDES (I 33 ZIEGLER = I 4, 22-23 TODD); PORFIRIO (*Sobre la gruta de las ninfas* 11), y ESTOBEO (*Églogas* I 526).

[158] Hecateo creía que el mar Caspio desembocaba en el Océano oriental. HERÓDOTO (I 203) y ARISTÓTELES (*Meteorología* I 13, 351a) lo hacían un mar cerrado, y Alejandro Magno, según ARRIANO (*Anábasis de Alejandro* VII 16, 1-2), proyectaba enviar una flota a lo largo de sus costas para despejar la cuestión. Quizás, tras la expedición de Patroclo en 285 a. C., se confunde el delta del Volga con un canal que comunica el Caspio con el Mar Exterior, al norte, y en consecuencia se rescató el punto de vista de Hecateo, haciendo del Caspio uno de los golfos que emanan del Mar Exterior; cf. ESTRABÓN, II 5, 18; XI 6, 1; POMPONIO MELA, III 38; PLINIO, II 168; VI 58 (donde relata el periplo memorable de Seleuco y Antíoco alrededor de la India hacia el mar Caspio). Como golfo del Mar Exterior los representan Eratóstenes y Dionisio Periegeta en sus mapas del mundo habitado. Sin embargo, siguiendo, sin duda, los pasos de Marino de Tiro, PTOLOMEO, en su *Geografía* (VII 5, 4), rescató de nuevo la idea del Caspio como un mar cerrado, pero con posterioridad la hipótesis del Caspio como mar

abierto retornó con frecuencia. El error de Macrobio, que una vez más no sigue la última hipótesis científica, lo comparte MARCIANO CAPELA, VI 619.

159 Cf. ESTRABÓN, II 5, 5. La idea de que el mundo habitado era más largo que ancho, es decir, que el largo de los paralelos tiene una longitud mayor que el largo de los meridianos, era antigua y unánimemente aceptada. Se encuentra ya en Demócrito y en el peripatético DICEARCO (*Frag*. 68 B 15: la Tierra es una vez y media más larga que ancha; cf. asimismo *Frag*. 68 A 94). Según Eudoxo, es el doble de larga que de ancha (*apud* AGATÉMERO, *Geografía* I 1, 2); idéntica opinión en ERATÓSTENES (*apud* ESTRABÓN, I 4, 2-6) y GÉMINO (XVI 3), en tanto que ESTRABÓN (II 5, 6) la imagina más pequeña pero más oblonga.

160 Popularmente conocida, entre los geógrafos griegos, como «la clámide de Estrabón», aunque Estrabón no fue el primero en establecer la comparación, sino ERATÓSTENES (219-221 BERGER); cf. ESTRABÓN, II 5, 6 y 14; XI 11, 7. Se trata de la clámide macedónica, manto corto y sujetado a la espalda, que portaban los caballeros y los efebos. Desplegada, forma un rectángulo (lo cual no cuadra a la comparación) o un tronco de cono abierto en el sentido de la altura (lo cual sí cuadra con la comparación de los geógrafos).

161 Cf. *Com*. I 16, 10.

162 CICERÓN, *República* VI 23 = *Sueño* 7, 1.

163 Tema desarrollado por Cicerón en la parte del libro VI de la *República* anterior al *Sueño*. Macrobio alude igualmente al tema en *Com*. I 4, 2.

164 Idea reiterada muchas veces por Macrobio; cf. *Com*. I 16, 6; II 5, 10; II 9, 9.

165 Cf. *Com*. II 5-6 (descripción de los lugares habitados de la tierra, según la teoría de Crates de Malos).

166 Cf. BOECIO, *Consolación* II 7, 8-9.

167 La cuestión de la eternidad del mundo era un tema típico de la controversia filosófica; cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la ebriedad* 199; PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* II 4; PS. GALENO, *apud Doxographi Graeci*, 330 a 13 DIELS; LACTANCIO, *Inst. div*. VII 1, 6-10; SERVIO, *Geórgicas* II 336; Escolios a HOM., *Odisea* I 263, 49, 3-6 DINDORF. ARISTÓTELES (*Metafísica*. XI 1072 a 23; *Acerca del cielo* I 10-12) y los primeros peripatéticos defendieron la eternidad del mundo. En cambio, PLATÓN, en el *Timeo*, afirma que el mundo fue creado por el demiurgo, lo cual podría interpretarse en el sentido de que el mundo tuvo un comienzo. Por su parte, los estoicos sostenían —y la tesis había sido ya esbozada por Heráclito— que el tiempo cósmico es infinito, pero que el mundo conoce destrucciones y renacimientos cíclicos, arrastrando con ellos a la humanidad. Macrobio aborda aquí el debate primero desde un plano mítico histórico, luego metafísico.

168 Una humanidad primitiva próxima a la condición animal inventa la civilización por necesidad, pero dicha civilización se acompaña de una degradación moral (cf. LUCRECIO, V 925-1027). La tesis de Macrobio podría ser una síntesis de dos concepciones opuestas, la una debida a HESÍODO, *Trabajos y días* 109-201 (la humanidad conoce una edad de oro original, seguida de una degradación gradual), y la otra que remonta a Demócrito (la necesidad, gr. *chreía*, es el motor del progreso de la civilización). Ahora bien, la síntesis de ambas concepciones la habría realizado ya Posidonio (como atestigua la *Epístola* 90 de SÉNECA), y llegaría a Macrobio a través de la tradición neoplatónica; cf. PORFIRIO, *Cuestiones homéricas a Ia Ilíada*, 61, 8 SCHRAEDER; NEMESIO DE ÉMESA, *Sobre la naturaleza del hombre*, 51-52 MATTHAEI. No obstante, son numerosos los prosistas y, sobre todo, los poetas latinos que tratan el tema de la Edad de Oro y la humanidad primitiva; además de Lucrecio, cf. SÉNECA, *Epístolas morales* 90; CICERÓN, *La invención retórica* I 2; VIRGILIO, *Bucólicas* IV 17-25; *Geórgicas* I 125-128; TIBULO, I 3, 35-48; HORACIO, *Sátiras* I 3, 99-112; OVIDIO, *Amores* III 8, 35-44; *Metamorfosis* I 89-112; VITRUVIO, II 1, 1-3; SÉNECA, *Fedón* 525-539; PS. SÉNECA, *Octavia* 394-406; BOECIO, *Consolación* II 5; y siguiendo a ARATO (*Fenómenos* 110-114), CICERÓN, *Fenómenos, frag*. 17; GERMÁNICO, *Aratea* 103-119; AVIENO, *Aratea* 292-317. Parece, pues, más plausible pensar que Macrobio, con *fabulae*, se está refiriendo aquí a un contexto cultural latino, literario y sobre todo poético, más que a una tradición filosófica griega.

169 El mito de la sucesión de razas humanas, designadas simbólicamente por el nombre de un metal, toma su origen en HESÍODO, *Trabajos y días* 109-201 (razas de oro, de plata, de bronce, de héroes y de hierro). Entre los latinos, el mito hesiódico se homogeniza y se simplifica. Las razas se sustituyen por épocas o edades, y la degradación de la humanidad es lineal, sin retrocesos (no hay raza de héroes). Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 159; TIBULO, I 3, 49-50; HORACIO, *Epodos* XVI 63-66; VIRGILIO, *Bucólicas* IV 8-9; OVIDIO,

Metamorfosis I 89-150.

170 Para la Edad de Hierro, cf. CICERÓN, *Fenómenos, frag*. 18; *Sobre la naturaleza de los dioses* II 159; VIRGILIO, *Églogas* IV 8-9; HORACIO, *Epodos* XVI 65; OVIDIO, *Metamorfosis* I 127.

171 Idéntica argumentación en LUCRECIO, V 324-329: si el mundo es eterno y no tiene comienzo, ¿cómo es que la memoria de los hechos heroicos no remonte más allá de la guerra de Tebas y la guerra de Troya? Cf. asimismo DIODORO DE SICILIA, I V I: más allá de la guerra de Troya (1193 a. C., según datación clásica de Eratóstenes) no hay cronología fiable. Los 2000 años de Macrobio —esto es, aprox. 1600 a. C.— están muy lejos de las estimaciones platónicas: Platón, en *Timeo* 23, habla de 9000 años para la antigüedad de Atenas, calculados a partir de la generación de Solón, esto es, aprox. 9600 a. C.

172 Según una tradición atribuida a Ctesias por DIODORO SÍCULO (II 1, 4), pero no confirmada por las tabillas cuneiformes, Nino, hijo del dios Bel, o Arbelos, o Cronos, es el fundador epónimo de Nínive, y el primer rey de Asiria. En cuanto a la reina Semíramis, según las fuentes conservadas (DIOD. SÍC., II 4-20; HERÓDOTO, I 184 y III 154), no era hija de Nino, sino prima suya; Nino se la arrebató a uno de sus generales, la desposó y Semíramis le sucedió en el trono a su muerte. En otra versión (DIOD. SÍC., II 20), Semíramis es una hetaira, desposada por Nino, al que luego asesina. En cambio, la versión recogida por Macrobio —Semíramis es hija de Nino, y no su esposa— no se atestigua en las fuentes conservadas.

173 Se trata de los filósofos neoplatónicos, y en particular de Porfirio, cuya opinión será recogida en § 9; la aparición del tiempo es posterior a la del mundo, pues son los ritmos del sol los que producen el tiempo.

174 En realidad, el texto dice literalmente «cuando Roma estaba ya en su adolescencia» (*Roma iam adolescente*). Macrobio tal vez hace aquí alusión a las edades de Roma, doctrina muy de moda entre los historiadores del siglo IV, aunque arranca ya en siglos anteriores, según la cual Roma tuvo su infancia, su adolescencia, su madurez, y su vejez; en el siglo IV ya sólo cabe esperar la muerte. Por otra parte, DIODORO SÍCULO (V 26, 2) y VARRÓN (*Agricultura* I 7, 8) informan sobre la imposibilidad climática de cultivar la viña y el olivo en la Galia; Cicerón (*República* III 9, 16) alude a la ley romana proteccionista, de 154 a. C., que prohibía el cultivo de la vida y del olivo a los pueblos transalpinos, exceptuando a Marsella.

175 Cf. AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* XII 10.

176 Macrobio abandona las consideraciones mítico-históricas y propone aquí una primera solución metafísica a la controversia acerca de la eternidad del mundo, tomada del *Comentario al 'Timeo'* de PORFIRIO. Los neoplatónicos habían interpretado el *Timeo* 28b como la indicación de que el mundo había sido creado, pero creado fuera del tiempo; así conciliaban creación y eternidad del mundo. Esta argumentación pudo originarse en la *Filosofía* de ARISTÓTELES (480-481 PÉPIN); la esbozó PLOTINO en *Enéadas* III 2, 1, 20-26; pero es Porfirio quien la ultimó, como muestra la convergencia entre los textos de PROCLO (*Timeo* II, 283, 19 ss.), de JUAN FILÓPONO (*Sobre la eternidad del mundo*, 149 ss. RABE), quien precisa que se trata de una explicación planteada por Porfirio en el libro II de su *Comentario al Timeo*, y de MUHAMMAD AS-SARASTANI (*Lib. de sectis rel. et phil*., 345 CURETON), quien atribuye a Porfirio la voluntad de conciliar así a Platón y Aristóteles. Cf. asimismo CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 21.

177 Idea de tradición platónica y neoplatónica; cf. PLATÓN, *Timeo* 38C; PLOTINO, *Enéadas* III 7, 12, 34.

178 Según *Timeo* 22c-e, la humanidad es destruida «por el fuego y por el agua», pero ni los incendios y las inundaciones suceden en fecha fija, ni están legados entre sí, ni dependen de conjunciones planetarias, todo lo cual sí sostiene, en cambio, Aristóteles (*apud* CENSORINO, 18, 11), donde estos cataclismos se vinculan con la conjunción de los planetas en un mismo signo del zodíaco, esto es, con el cumplimiento del Gran Año: cuando los planetas están en conjunción en Cáncer, esto es, en el momento del solsticio de verano, se produce una conflagración; cuando los planetas están en conjunción en Capricornio, es decir en invierno, se produce una inundación; cf. SÉNECA, *Cuestiones naturales* III 29, 1 (donde se atribuye a Beroso una formulación cercana a la de Aristóteles). Los estoicos, por su parte, siguiendo a HERÁCLITO (*SVF* II 603), desarrollan la doctrina de la *ekpyrosis*, esto es, el incendio general del mundo antes de recomenzar un nuevo ciclo; cf. *SVF* I 98; 107; 109; 510; II 596; 598; 603; 605-611. El dogma estoico se vulgariza rápidamente, y se encuentran ecos en escritos tanto literarios como filosóficos; cf. CICERÓN, *Naturaleza de los dioses* II 118; OVIDIO, *Metamorfosis* I 256-258; SÉNECA, *Marc*. 26, 6; *Cuestiones naturales* III 27, 4; LUCANO, I 651-658; HERÁCLITO, *Problemas homéricos* 25,

5; MINUCIO FÉLIX, *Oct.* 11, 1; AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* XII 10 y 12; FÍRMICO MATERNO, *Mat.* III 1, 9; PROCLO, *Timeo* I 107, 1 ss.; I 117, 20 ss. DIEHL. Calcidio, por su parte, rechaza vincular el Gran Año a la destrucción cósmica y sólo retiene la idea de la renovación del mundo (*Timeo* 118).

179 La idea de que el Sol se nutre de agua es presocrática (cf. PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* II 17, 889D); Aristóteles se mofa de ella (cf. *Meteorología* II 2, 355 b), pero los estoicos la adoptan unánimemente; cf. ZENÓN, *SVF* I 121; CLEANTES, *SVF* I 501 y 504; CRISIPO, *SVF* II 652; 655; 656. La Luna y los astros, en cambio, se alimentan de las aguas dulces y de la tierra, respectivamente; cf. *SVF* II 650 (= DIÓGENES LAERCIO, VII 145); 663 (= PLUTARCO, *Isis y Osiris* 41); PORFIRIO, *Sobre el antro de las ninfas* 11. Macrobio, no obstante, se adhiere a una tradición que hacia alimentarse a todos los astros de las mismas emanaciones, terrestres en PLINIO, *Hist. Nat.* II 46 y SÉNECA, *Cuestiones naturales* II 5, 1-2, marinas en LUCANO, *Farsalia* X 258-259; SERVIO, *Com. a la Eneida* I 607; *SVF* II 659.

180 Cf. *Com.* II 9, 4. Ahora bien, Macrobio, yerra cuando afirma que el sol recorre *ultro citroque* la anchura (*latitudo*) del zodíaco (cf. I 15, 8). Eso sólo es válido para la Luna (cf. I 6, 53); el sol sigue la línea de la eclíptica sin alejarse en latitud. El mismo error cometen PLINIO, *Hist. Nat.* II 67; CALCIDIO, 70 y 88; MARCIANO CAPELA, VIII 867.

181 El Sol no se aleja de la zona tropical porque bajo ella discurre el brazo principal del Océano, de cuyas emanaciones se nutre; cf. CLEOMEDES, I 33 ZIEGLER (= I 4, 22-23 TODD); PORFIRIO, *Sobre el antro de las ninfas en la 'Odisea'* 11; ESTOBEO, *Églogas* I 526; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* III 38. En *Saturnales* I 23, 2, Macrobio atribuye esta idea a Cleantes y Posidonio; a este último la atribuye Cicerón en *Naturaleza de los dioses* III 37.

182 Homero, *Ilíada* I 423-425, citados asimismo en *Saturnales* I 23, 2 (donde atribuye a CORNIFICIO, S. I a. C., autor del tratado *Sobre las etimologías de los dioses*, la identificación de Zeus y el Sol). Idéntica exégesis alegórica figura en EUSTACIO DE TESALÓNICA, 128, 14 *ad* HOMERO, *Ilíada* I 423.

183 Cf. MACROBIO, *Saturnales* I 23, 1-5.

184 Etíope (*Aethiops*) quiere decir «cara quemada», de *aíthō*, «quemar», y *ṓps*, «cara». Cf. GÉMINO, XVI 28; POMPONIO MELA, III 67; LUCANO, X 221; PLINIO, VI 70; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* XIV 5, 14. Para JUVENAL, *Sátiras* II 23 y VIII 33, los etíopes son la antítesis de la blancura.

185 Cf. PLATÓN, *Timeo* 22C-23C; PROCLO, 37E-F DIEHL; SÉNECA, *Cuestiones naturales* III 29; CENSORINO, XVIII 11.

186 PLATÓN, *Timeo* 22d-e.

187 Cf. PLATÓN, *Leyes* III 677.

188 La inocencia de los primeros hombres es un tema frecuente en los autores que escriben sobre la Edad de Oro; cf. OVIDIO, *Metamorfosis* I 89-93; GERMÁNICO, *Aratea* 109; SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* 90, 44; AVIENO, *Aratea* 279-281 y 293-298; BOECIO, *Consolación* II 5, 23-24.

189 Cf. LUCRECIO, V 1105-1142; TIBULO I 3, 35-50; I 10, 1-10.

190 CICERÓN, *República* VI 24 = *Sueño* 7, 2-4.

191 Emplea Macrobio el término *metae*. Las *metae* son, en el circo, los hitos o mojones, ubicados en cada extremo de la *spina*, alrededor de los cuales giran los carros. Esta metáfora, que asimila las revoluciones de los astros en el firmamento a las carreras de carros en la arena circense, es una imagen corriente tanto en prosa como en poesía; cf. CICERÓN, *Sobre la adivinación*. II 17; LUCRECIO, V 617; VIRGILIO, *Eneida* V 835; MANILIO, *Astrología* I 572; OVIDIO, *Metamorfosis* II 142; SÉNECA, *Medea* 600; PS. SÉNECA, *Hércules en el Eta* 45.

192 Macrobio, en I 60, 50, estimó la revolución sideral de la Luna en 27 días y 8 horas, duración que en I 6, 49 y 52 y en I 19, 5 redondeó en 28 días.

193 *Mḗnē*, derivado de *Mḗn, Mēnós*, «el mes», es un antiguo vocablo para designar a la Luna; cf. HOMERO, *Ilíada* XIX 374; ESQUILO, *Prometeo* 797; EMPÉDOCLES, *Frag.* 31 B 42. VARRÓN, en *Lengua Latina* VI 10, señala el parentesco entre ambos términos, pero, al igual que Macrobio, invierte el verdadero orden de derivación (si bien Varrón se refiere a la revolución sinódica de la Luna, y no a la sideral). En efecto, *mensis* deriva de la raíz indoeuropea **men*-, que designa la Luna.

[194] VIRGILIO, *Eneida* III 284; cf. MACROBIO, *Saturnales* I 14, 5. La expresión *magnus annus*, que en Virgilio designa el año solar, en los textos astronómicos adquiere normalmente el sentido específico de Gran Año, esto es, de año universal; cf. CICERÓN, *La naturaleza de los dioses* II 51; PLINIO, *Hist. Nat*. X 5; TÁCITO, *Diálogo de los oradores* 16, 7; CENSORINO, *Sobre el día del nacimiento* 18; MARCIANO CAPELA, VIII 868; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* V 36, 2.

[195] Cf. *Com*. I 19, 4.

[196] Macrobio retoma aquí las duraciones de diversas revoluciones planetarias ya dadas en I 19, 3-5.

[197] De nuevo Macrobio trata acerca del fenómeno astronómico conocido como la precesión de los equinoccios, ya descrito en I 17, 16-17. A un observador terrestre, y en la hipótesis geocéntrica, le puede parecer que el cielo de estrellas fijas superpone a su movimiento diurno de este a oeste un movimiento retrógrado de oeste a este. Este movimiento depende, en realidad, de la revolución del polo celeste alrededor del polo de la eclíptica, de una duración total de 25.765 años (aunque Macrobio lo estima, en § 11 y 15, en sólo 15.000 años). Este fenómeno astronómico no es perceptible en la duración de una sola vida humana. Su descubridor, Hiparco, se sirvió de observaciones realizadas un siglo y medio antes, que comparó con el estado del cielo en su época.

[198] La noción de Gran Año remonta a los caldeos. Según SÉNECA (*Cuestiones naturales* III 29, 1), Beroso, sacerdote babilonio de Bel, que profesaba la astrología en Cos hacia 280 a. C., sostuvo una doctrina de los ciclos cósmicos en relación con el principio del Gran Año: cuando todos los planetas estén en conjunción en Cáncer, se producirá un cataclismo abrasador; cuando todos los planetas estén en conjunción en Capricornio, se producirá una inundación. En Grecia, el principio del Gran Año era ya conocido por los presocráticos y, sobre todo, por los pitagóricos, pero, como indica CENSORINO (*Sobre el día del nacimiento* 18), se limita al ciclo luni-solar; cf. PITÁGORAS (*apud* ESTOBEO, *Églogas* I 8, T. I, 66-67 MEINEKE), FILOLAO (*Frag*. 44 A 18 y 22); ENÓPIDE DE QUÍOS (*Frag*. 41, 7), HERÁCLITO (*Frag*. 22 A 13), DEMÓCRITO (*Frag*. 68 B 12). Pero el Gran Año, en sentido amplio, el que se produce cuando todos los planetas retornan a sus respectivas posiciones originales en el seno de la esfera de las estrellas fijas, se atestigua en la *República* de PLATÓN (VIII 546b), pero sobre todo en *Timeo* 39d (*ton téleon eniautón*, «el año perfecto»). Según CENSORINO (*Sobre el día del nacimiento* 18, 11), para distinguir el Gran Año del simple año luni-solar, Aristóteles lo llama *maximus annus*, y sostiene (tal como Beroso) que su invierno está marcado por una inundación catastrófica, y el verano por un abrasamiento. Por su parte, los astrónomos helenísticos, Eudoxo de Cnido, Callipo de Cízico, Aristarco de Samos e Hiparco, se esforzaron por medir la duración del Gran Año. Los estoicos imaginan ciclos cósmicos, al término de los cuales el mundo se consume por el fuego y se condensa en sí mismo antes de renacer para un nuevo ciclo; cf. *SVF* II 599 y 625; SÉNECA, *Cuestiones naturales* III 29, 1-2. No obstante, la asociación de estos ciclos cósmicos con el Gran Año y la introducción de una inundación que precede al abrasamiento parecen relativamente tardías. La doctrina del Gran Año es igualmente conocida en Roma; cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 51; *Del supremo bien y del supremo mal* II 102; LUCRECIO, I 1028-1030; VIRGILIO, *Bucólicas* IV 4-7; TÁCITO, *Diálogo de los oradores* 16, 7 (citando el *Hortensio* de CICERÓN); CENSORINO, *Sobre el día del nacimiento* 18 (con valiosa doxografía); APULEYO, *Sobre Platón y su doctrina* I 203; PORFIRIO, *Sentencias* 44; CALCIDIO, *Timeo* 118; MARCIANO CAPELA, VIII 868; JUAN FILÓPONO, *Sobre la eternidad del mundo* IV 14 Rabe; PROCLO, *Timeo* III, 91, 20 ss. DIEHL; ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* VI 36, 3. La originalidad de Macrobio, frente a la definición tradicional del Gran Año, limitada a las revoluciones planetarias, consiste en que Macrobio toma en consideración igualmente el movimiento retrógrado de las estrellas fijas, esto es, la precesión de los equinoccios. De ahí que Macrobio prefiera la expresión *mundanus annus* a la tradicional *magnus annus*, susceptible de ambigüedad (en Virgilio designa el año solar); además amplía la idea de la revolución al *mundus*, es decir, al cielo de las fijas o *aplanḗs* (§ 9).

[199] Estos 15.000 años representan, según Macrobio, a la vez la duración del año universal y del ciclo de precesión de los equinoccios. Los textos astronómicos, que no toman en consideración la precesión de los equinoccios, proponen, según CENSORINO (*Sobre el día del nacimiento* 18), estimaciones muy diferentes que abarcan desde los dos años solares hasta millones de años. Las duraciones más breves son aquellas estimaciones que interpretan el Gran Año como ciclo luni-solar (desde dos años hasta los 304 años de Hiparco). Las duraciones más largas son aquellas estimaciones donde el Gran Año tiene en cuenta el conjunto de las

revoluciones planetarias: Aristarco de Samos (2.848 años), Aretas de Dirraquio (5.552), Heráclito y el mítico Lino (10.800), Dión de Nápoles (10.884), el legendario Orfeo (102.000). Las estimaciones más vertiginosas son las de los astrólogos: los caldeos (9.977 años), Fírmico Materno (300.000), Retorio (753.005), Casandro de Salamina (3.600.000), el estoico Diógenes de Babilonia (6.570.000). Otros autores, en cambio, renuncian a estimar cálculos precisos (cf. CALCIDIO 118; MARCIANO CAPELA, VIII 868), y no faltan quienes consideran que el Gran Año es infinito y no admite, por tanto, retomo (*apud* CENSORINO, 18, 11).

200 Cf. *Com*. I 20, 8: *caelum, quod vere mundus vocatur*.

201 En el momento de la muerte de Rómulo se produjo un eclipse solar; cf. CICERÓN, *República* I 25; II 17; DIONISIO DE HALICARNASO, II 56; PLUTARCO, *Rómulo* 27, 7; AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* III 15 (que cita el *Hortensio* de CICERÓN). En LIVIO, I 16, 1 una nube borrascosa envuelve a Rómulo.

202 Esto es, el 146 a. C.

203 Sin embargo, según la tradición más extendida, Rómulo reinó 37 años; cf. CICERÓN, *República* II 17; LIVIO, I 21, 6; PLUTARCO, *Numa* 2, 1; *Rómulo* 29, 12.

204 Cf. *Sueño* 7, 4 (ya citado en II 11, 3). Dado que para Macrobio el Gran Año dura 15.000 años, su vigésimo es de 750 años. El cálculo de Cicerón, sin embargo, debía de ser diferente, puesto que él estimaba la duración del reinado de Rómulo en 37 años, lo cual fija la fecha de su muerte el 716 a. C. Así, entre esta muerte y el año 149, fecha escénica del *Sueño*, habrían trascurrido 567 años, y el Gran Año debía, pues, durar más de 11.340 años (567 × 20).

205 CICERÓN, *República* VI 26 = *Sueño* 8, 2.

206 Ya en *Com*. I 8-9, MACROBIO distinguió entre el *sapiens*, el hombre benemérito por sus virtudes filosóficas, y el *bonus civis*, el hombre benemérito por sus virtudes políticas, por sus servicios prestados al Estado. Las dos condiciones pueden darse en una sola persona, como es el caso de Escipión Emiliano.

207 *Exutus hominem*, literalmente «desvestido de su condición humana». La contemplación filosófica y el conocimiento liberan a Escipión Emiliano de sus ataduras con el cuerpo en provecho de su verdadera persona, realizando así lo que Macrobio, siguiendo a Platón, llamó «muerte» en *Com*. I 13, 5. El alma, al descender del cielo, «viste» el vestido terrenal que es el cuerpo; cf. *Com*. I 11, 12. La imagen del «vestido del cuerpo» remonta a los orígenes del pensamiento griego. Según EMPÉDOCLES (*Frag*. 31 B 126), se trata de una tradición órfica; para ARISTÓTELES (*Acerca del alma* I 3, 407 b 23) es un mito pitagórico. PLATÓN (*Crátilo* 403b; *Gorgias* 524d) llama *gymnḗ*, «desnuda», al alma despojada del cuerpo; idéntica imagen en SÉNECA, *Epístolas morales* 66, 3; 92, 13; 102, 25.

208 *Defaecata mente:* las virtudes purificatorias, definidas por PLOTINO en *Enéadas* I 2, limpian las heces de la materia, liberándose el alma del contagio del cuerpo, cf. *Com*. I 8, 8-9.

209 La divinidad e inmortalidad del alma son conceptos tomados a la vez del platonismo (que se nutre de la antigua tradición órfico-pitagórica), del aristotelismo y del estoicismo. La idea de que el individuo se identifica con su alma y sólo con ella es grata tanto a PLATÓN (*Fedón* 115e; *Alcibíades* 129e) y a sus sucesores, como a los estoicos (*SVF* I 538; SÉNECA, *Marc*. 24, 5 y 25, 1; CICERÓN, *Tusculanas* I 52). En cuanto a la divinidad del alma, es también una noción común, a partir de premisas diferentes, al platonismo (PLATÓN, *Timeo* 41 c y *Leyes* X 899D) y al estoicismo, doctrina para la cual el alma es una chispa separada de la sustancia ígnea divina (*SVF* I 146; II 776; III 606). Cf., asimismo. PLATÓN, *República* X 611E; *Fedón* 80A; PLOTINO, *Enéadas* IV 8, 5. Sin embargo, no es lo mismo decir que el alma es divina, que afirmar, como hace Macrobio, que el alma es un dios. Cicerón será más prudente en *Tusculanas* I 65; *animus, ut ego dico, divinus est; ut Euripides dicere audet, deus*.

210 Elogio, habitual en Macrobio, de la sabiduría y capacidad de síntesis de Cicerón; cf. *Com*. I 10, 8; II 5, 4 (*verborum parcus, rerum fecundus*); II 5, 28.

211 Similar elogio de Plotino se documenta en PORFIRIO, *Vida de Plotino* 14.

212 Título de la *Enéada* I 1: *Ti tò zôion kaì tís ho ánthrōpos*.

213 Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 1, 1.

214 *Animal esse corpus animatum* es una traducción fiel de la fórmula de Plotino *thēríon dè zōiōthèn tò sôma* (*Enéadas* I 1. 10-11).

[215] *Via societatis*: *ton trópon tés míxeōs* (PLOTINO, *Enéadas* I 1, 4, 10-11).

[216] Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 1, 4, 23-24 y I 1, 9, 1-2).

[217] Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 1, 7, 17-20. La idea es de origen platónico (cf. PLATÓN, *Alcibiades* I 129d), y es enunciada por PORFIRIO, *Perì toû Gnóthi seautón*, *apud* ESTOBEO, *Églogas* III 21, 28.

[218] El hombre es un microcosmos con respecto al macrocosmos que es el mundo; cf. ANAXÍMENES, *Frag*. 13 B 2; HERÁCLITO, *Frag. 22 A* 15; EMPÉDOCLES, *Frag*. 31 A 75 y B 55; DEMÓCRITO, *Frag*. 68 B 34. Esta doctrina antiquísima sustenta las prescripciones de algunos médicos del corpus hipocrático: *Del régimen* 10, 1; *Las semanas* 5. Esta doctrina se atestigua en los principales sistemas filosóficos, excepto el epicureísmo; cf. PLATÓN, *Timeo* 27-28 y 44-47; *Filebo* 29-30; ARISTÓTELES, *Física* VIII 2, 252B; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quis rerum divinarum heres* 31, 155; *De Post. Caini* 58; *De plant*. 28; PORFIRIO *apud* ESTOBEO, *Florilegio* 21, 27; CALCIDIO, *Timeo* 202; PROCLO, 62D DIEHL. Pero la teoría fue desarrollada, sobre todo, por los estoicos: un *pneúma* hecho de idéntica sustancia recorre tanto el mundo como el ser vivo; pero igual que en el hombre no es todo el *pneúma* entero el que asegura las funciones intelectuales sino el que se concentra en el alma para formar el *hegemonikón*, del mismo modo existe un *hegemonikón* del mundo, situado en el Sol (CLEANTES, *SVF* I 499) o en la periferia del universo, en el éter (*SVF* II 642 y 644). La analogía será cultivada por Posidonio: el *hegemonikón* del mundo se ubica en el Sol, el del hombre en el corazón; de donde la expresión «corazón del mundo» para el Sol (cf. *Com*. I 20, 6; SÉNECA, *Cuestiones naturales* III 15, 1). De Posidonio toman la analogía los neoplatónicos; cf. PROCLO, *Timeo* I 5, 11; I 202, 26; III 178, 8-9; PORFIRIO, *apud* ESTOBEO, *Églogas* III 21, 27 H; NEMESIO, 64, 2 MATTHAEI; CALCIDIO, *Timeo* 202 a.

[219] Macrobio ya trató el problema de la eternidad del mundo en *Com*. II 10, 5-16. La idea de que el mundo, aunque eterno, contiene cosas que están en continuo cambio, es un tema medio y neoplatónico, cf. Tauro, *Comentario al 'Timeo', apud* JUAN FILÓPONO, *Sobre la eternidad del mundo* VI 8, 146, 8-22 RABE; ALBINO, *Epit*. 14, 3, 81; APULEYO, *Sobre Platón y su doctrina* I 8; PROCLO, *apud* JUAN FILÓPONO, *ibid*. 148, 4-5. Macrobio, en §§ 14-15, intentará informar de este fenómeno ayudándose de Plotino (*Enéadas* II 1, 1, 5-6).

[220] VIRGILIO, *Geórgicas* IV 226. SERVIO (III 337-338 *ad loc.*) interpreta este verso de forma similar, pero desde una perspectiva lucreciana (cf. LUCRECIO, I 671).

[221] Cf. OVIDIO, *Metamorfosis* XV 165 (discurso de Pitágoras): *omnia mutantur, nihil interit*.

[222] PLOTINO, *Enéadas* II 1, 3, 1-3. Platón mantenía que materialmente nada se crea o destruye.

[223] El pasaje del *Sueño* que Macrobio se dispone a citar es una traducción de PLATÓN, *Fedro* 245c-246a. Esta misma traducción la emplea de nuevo CICERÓN en *Tusculanas* I 53-54., y una paráfrasis parcial de la misma se encuentra en *Catón el Mayor* 78; cf. SERVIO, *ad* VIRGILIO. *Eneida* VI 727. CALCIDIO (*Timeo* 57) incluye una traducción personal del mismo pasaje.

[224] CICERÓN, *República* VI 27-28 = *Sueño* 8, 3-9, 1.

[225] PLATÓN, *Fedro* 245c-246a.

[226] Cf. PLOTINO, *Enéadas* II 1, 4.

[227] Cf. PLATÓN, *Leyes* X 894b.

[228] Aunque Macrobio distingue tres grupos de platónicos, según recurran a dos, tres o un solo silogismo, no hay lugar a identificar tres sectas platónicas, ya que las tres demostraciones pueden tomarse de los propios textos de Platón. De hecho, Macrobio toma probablemente de una sola fuente directa los tres sistemas de silogismos, y ese texto platónico reformulado por medio de silogismos es esencialmente el mismo que Cicerón tradujo en el *Sueño*, y que forma la cita comentada por Macrobio al comienzo de este capítulo, a saber, *Fedro* 245 c-246 a. En definitiva, Macrobio, creyendo elucidar el *Sueño* con ayuda de las investigaciones de los Platónicos, comenta el *Fedro*... ¡con ayuda del *Fedro*! Las relaciones son las siguientes: 1) Para el primer grupo de Platónicos, primer silogismo (§ 10), cf. *Fedro* 245c y *Leyes* X 896a; para el segundo silogismo, cf. *Fedro* 245c; 2) para los tres silogismos del segundo grupo (§ 11), cf. *Fedro* 245c-246a; 3) Para el tercer grupo y su silogismo único (§ 12), cf. *Fedro* 245c-246a.

[229] Cf. PLATÓN, *Fedro* 245c.

[230] Cf. PLATÓN, *Fedro* 245c-d.

[231] Según los filósofos estoicos (*SVF* II 311 = SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* IX 75), la fuerza que anima la materia es automotriz, divina y eterna.

[232] La controversia entre Platón y Aristóteles en torno al alma automotriz era canónica; cf. PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* IV 2, 899B; ESTOBEO, I 812; PROCLO, 226d DIEHL. Macrobio, en el § 14, presenta un «collage» de paráfrasis de ARISTÓTELES, tomadas del *Acerca del alma* I 3, de la *Física* VIII 3-6 y, en menor medida, de la *Metafísica* XII. La identificación de las fuentes de Macrobio tanto para la argumentación «aristotélica» (capítulo 14V) como para la refutación «platónica» (capítulos 15-16) es problemática. Pese a que Macrobio, al comienzo del capítulo 15, se atribuye cierta autonomía en la elaboración de la refutación «platónica», todo hace pensar en una fuente hoy perdida, tal vez el tratado en cinco libros de PORFIRIO sobre la inmortalidad del alma contra Boeto (*Perì psychês pròs Boêthon*), conocido por tres citas de EUSEBIO DE CESAREA (*Preparación Evangélica* XI 28; XIV 10, 2; XV 11, 16); en dicho tratado Macrobio pudo encontrar a la vez el compendio aristotélico de Boeto (s. I a. C.) y su refutación, punto por punto, por parte de Porfirio.

[233] Cf. ARISTÓTELES, *Física* VIII 4, 254a-b; *Acerca del alma* I 3, 406a.

[234] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* I 3, 406.

[235] Cf. ARISTÓTELES, *Física* VIII 3, 253a-254b.

[236] Cf. ARISTÓTELES, *Física* VIII 3, 253a32-33 (cf. asimismo 254a24-25).

[237] Cf. *ibidem*, 253b9-10

[238] Cf. *Ibidem*, 254a3-4.

[239] Aristóteles se plantea el problema de la existencia del primer motor inmóvil en *Física* VIII 3, 254b2-3, responde en los capítulos 4-6, concluyendo en el capítulo 5 que existe tal primer motor inmóvil y demostrando en el capítulo 6 que es eterno (cf. 260a 14-15). La teoría del primer motor es evocada en *Metafísica* III 8, 1012b30.

[240] Cf. ARISTÓTELES, *Física* VIII 4, 254b-256a.

[241] Los ejemplos de cosas que se mueven por accidente se encuentran en ARISTÓTELES, *Acerca del alma* I 3, 406a5-6.

[242] Cf. ARISTÓTELES, *Física* VIII 4, 254b10

[243] Cf. ARISTÓTELES, *Física* VIII 10, 266a. Los objetos movidos «por otra cosa» (*hyp' állou, ab alio*), se dividen en: 1) objetos movidos «contrariamente a la naturaleza», o lo que es lo mismo «por una fuerza» (*bíāi, vi*); 2) objetos movidos «conforme a la naturaleza» (*phýsei, natura*). El ejemplo dado por ARISTÓTELES es el de los barcos (*Física* VIII 4, 254b30-31); el ejemplo de la jabalina no figura en Aristóteles.

[244] Cf. ARISTÓTELES, *Física* VIII 4, 254b20-21.

[245] Cf. *ibidem*, 255a1-2.

[246] *Hápanta an tà kinoúmena hypó tinos kinoíto* (*omnia quae moventur ab alio moveri*), es la conclusión del capítulo de ARISTÓTELES (*Física* VIII 4, 256a2-3).

[247] Cf., *infra*, II 15, 4-23.

[248] Los parágrafos 16-18 parafrasean a ARISTÓTELES, *Física* VIII 5, 256a 13-21.

[249] Macrobio acaba de parafrasear a ARISTÓTELES, *Física* VIII 5, 256a 21-b3.

[250] Cf. ARISTÓTELES, *Física* VIII 5, 257b28-258a2.

[251] Cf. ARISTÓTELES, *Física* VIII 6, 258b-260 a. Cf. *infra* II 15, 27.

[252] Macrobio enuncia estas dos afirmaciones aristotélicas en otros contextos. El principio de la línea es el punto; cf. ARISTÓTELES, *Sobre las líneas indivisibles* 971 a 16; MACROBIO, *Comentario* I 6, 35; I 12, 5; II 2, 5. El principio del número no es el número (idea de tradición aritmética pitagórica); cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* XIV 1088a6; MACROBIO, *Comentario* I 6, 7.

[253] Cf. ARISTÓTELES, *Física* VIII 7, 261b; *Metafísica* XII 4, 1070b; XIV 1, 1087a y 1088a. La refutación de esta segunda objeción aristotélica figura en *Com*. II 16, 2-4.

[254] Cf. ARISTÓTELES, *Física* VIII 4, 255a12-13; VIII 5, 257b9-10; VIII 7, 261b; cf., asimismo, I 6, 189a32; III 3, 202a21-22. La refutación de esta tercera objeción aristotélica figura en *Com*. II 16, 5.

[255] Cf. ARISTÓTELES, *Física* VIII 6, 259 b; *Acerca del alma* I 3, 406 a 16-18; *Categorías* X 12 b 40. La refutación de esta cuarta objeción aristotélica figura en *Com*. II 16, 6-9.

[256] Para este argumento, Macrobio contamina diversos pasajes de Aristóteles: *Física* II 1, 192b23-24 (ejemplo del médico); *Física* VIII 5, 256b-257b (mismo ejemplo); *Política* III 16, 1287a41-b3 (ejemplos sucesivos de los médicos y los entrenadores de gimnasios). Esta quinta objeción aristotélica será refutada en *Com*. II 16, 10-13.

[257] Cf. ARISTÓTELES, *Física* VIII 5, 256a-b; cf. asimismo *Acerca del alma* III 10, 433b13-14. La refutación de esta sexta objeción aristotélica figura en *Com*. II 16, 14.

[258] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* I 3, 406a30-b5. Esta séptima objeción aristotélica será refutada por Macrobio en *Com*. II 16, 15-19.

[259] Para esta octava refutación de Aristóteles (§§ 30-35), Macrobio contamina dos pasajes de ARISTÓTELES: *Física* VIII 8, 261b-9, 266a; *Acerca del alma* I 3, 406a.

[260] El arranque de la octava objeción —tres clases de movimientos (las dos últimas desdobladas)— remonta al *Acerca del alma* I 3, 406a12-13, donde Aristóteles distingue cuatro clases de movimiento: traslación (*phorâs*), alteración (*alloiṓseōs*), corrupción (*phthíseōs*) y crecimiento (*auxḗseōs*). Otros pasajes de Aristóteles ofrecen enumeraciones de tres términos, más cercanas a la de Macrobio, pero no tratan del alma; cf. *Física* V 224b 11; VII 2, 243a6-7 (*katà tópon, katà tò poión, katà tó posón*); VIII 7, 26-27 (*katà mégethos, katà tò páthos, katà tópon*).

[261] Cf. ARISTÓTELES, *Física* VIII 8, 261b28-29.

[262] Cf. *ibidem*, 9, 265a17-18.

[263] Cf. *ibidem*, 8, 261b31-36 y 262a12-14.

[264] Cf. *ibidem*, 9, 265b1-8. Macrobio ya había manejado esta idea en un contexto astronómico (I 19, 11, *in sphaera quae volvitur nihil manet immobile praeter centrum*).

[265] Cf. ARISTÓTELES, *Física* V 1, 225a25-b2.

[266] Este silogismo no figura en Aristóteles; es un resumen del razonamiento aristotélico expuesto en los §§ 30-34. Esta octava objecci6n aristotélica será refutada por Macrobio en *Com*. II 16, 20-25.

[267] Cf. PROCLO, 226d DIEHL.

[268] Pese a la declaración de autonomía que Macrobio manifiesta aquí expresamente, la crítica moderna se inclina por pensar que, para los capítulo 13-16, se sirve del tratado *Sobre el alma, contra Boeto* de PORFIRIO.

[269] Según Aristóteles, no hay nada *aulokínēton* (*quod ex se moveatur*): todo lo que se mueve es movido por otro, aunque el primer motor, dado que es el primero, es inmóvil. Macrobio da cuenta de la demostración aristotélica (tomada de *Física* VIII) en *Com*. II 14, 15-18.

[270] La refutación platónica de la polémica aristotélica constará de dos apartados, articulados sobre las dos partes de la tesis que se quiere refutar. El capítulo 15, 4-33 perseguirá demostrar que el primer motor se mueve por sí mismo (refutación del capítulo 13, 24-33). A continuación, el capítulo 16 demostrará que este primer motor es el alma (refutación del capítulo 13, 24-35).

[271] Con el mismo término peyorativo, *praestigiae* («juegos de mano», «tejemanejes»), designa CICERÓN, en su tratado *Del supremo bien y del supremo mal* IV 74, las sutilezas de la dialéctica estoica. También SÉNECA (*Epístolas morales* 45, 8) asimila las argucias dialécticas a los cubiletes y dados de los «trileros» (*praestigiatorum acetabula et calculi*). En contextos parecidos Macrobio recurre también a la imagen de la «bufonada», *scurrilis iocus* (*Com*. I 22, 10 y III 16, 14).

[272] Refutación de la argumentación aristotélica de II 14, 10-13.

[273] PLATÓN, *Fedro* 246a.

[274] Macrobio aprueba aquí el argumento aristotélico expuesto en *Com*. II 14, 10.

[275] Cf. PLOTINO, *Enéadas* II 6, 1, 33 y 3, 15: el debate gira en tomo a las categorías de ARISTÓTELES (*Categorías* 8; *Metafísica* IV 14), y luego Plotino distingue dos grupos de cualidades: 1) las que son diferencias de la sustancia (como bípedo y cuadrúpedo, o blanco para la nieve), y que, al añadirse a un género, definen una especie; se las puede llamar «complementos de la sustancia»; 2) las que son afecciones accidentales de la sustancia, y no son más que cualidades (como blanco para un hombre). Cf. asimismo *Enéadas* VI 1, 10.

[276] Cf. PLOTINO, *Enéadas* VI 4, 10, 17-18; PORFIRIO, *apud* EUSEBIO, *Preparación evangélica* XV 11, 2-3

(*Patrología Griega* XXI 1336 MIGNE).

[277] Idea aristotélica; cf. *supra* II 14, 10.

[278] Cf. PLOTINO, *Enéadas* VI 2, 15.

[279] Esto es, «autómata», «que se mueve por sí mismo».

[280] Los §§ 13-19 son una aportación personal de Macrobio, autor de un tratado gramatical, «Sobre las diferencias y equivalencias entre el verbo latino y el griego» (*De differentiis et societatibus Graeci Latinique verbi*, donde trata acerca de la misma cuestión en el capítulo *De generibus verborum*, «Sobre las clases de verbos» (627-628 K., 159, 161, 163, 165 DE PAOLIS).

[281] Cf. CALCIDIO, *Timeo* 262 (el mismo ejemplo de *secari* en un contexto similar: una reflexión sobre el movimiento del alma según Platón).

[282] Cf. *Sobre las diferencias...* 163, 10-11 DE PAOLIS; *Sobre el verbo*, 158 DE PAOLIS.

[283] VIRGILIO, *Eneida* VI 652 («las lanzas están inmóviles, clavadas en la tierra»).

[284] Cf. *Sobre el verbo* 158 DE PAOLIS.

[285] El ejemplo del fuego remonta a ARISTÓTELES, *Física* VIII 4, 254 b 22 (ya citado *supra* II 14, 11).

[286] Cf., *supra*, II 13, 1 (CICERÓN, *Sueño* 8, 3 = *República* VI 27, traduciendo a PLATÓN, *Fedro* 245 c).

[287] Cf., *supra*, II 14, 18.

[288] *Heautontimorumenus*, «el que se castiga a sí mismo», es el título de una comedia de TERENCIO, representada por primera vez en 163 a. C. (cuyo modelo es la pieza homónima de Menandro). El personaje Menedemo da título a la comedia, pues, para alejar a su hijo de la joven a la que ama, lo envía a guerrear a Asia, y él mismo es el primer infortunado; de ahí, «el que se castiga a sí mismo».

[289] PLATÓN, *Fedro* 245 c.

[290] Para la argumentación aristotélica, cf. *supra* II 14, 10-13.

[291] Cf. *supra* II 14, 20.

[292] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* II 4, 416 b.

[293] PLATÓN, *Leyes* X 894b-c y 895a-b. Calcidio tradujo el mismo pasaje (*Timeo* 262).

[294] PLATÓN, *Leyes* X 896a; *Fedro* 245e; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 32.

[295] Silogismo conclusivo enunciado en II 14, 23.

[296] Cf. PLOTINO, *Enéadas* IV 7, 2.

[297] Este silogismo pretende refutar el silogismo aristotélico de *Com*. II 14, 23.

[298] Argumento aristotélico enunciado en *Com*. II 14, 24.

[299] Esto es, «estar inmóvil» y «moverse».

[300] Cf. ARISTÓTELES, *Física* VII 1, 242a36-37 (mismo ejemplo).

[301] Cf. ARISTÓTELES, *Leyes* X 896 a; *Fedro* 246 a; 245 d. Cf., asimismo, *supra*. II 15, 6.

[302] Cf. PLOTINO, *Enéadas* IV 7, 11.

[303] Objeción aristotélica enunciada en II 14, 25.

[304] Objeción aristotélica enunciada en II 14, 26.

[305] *Ibidem*.

[306] Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 1, 13, 1-5; IV 7, 8, 7-8.

[307] Cf. PLOTINO, *Enéadas* IV 3, 23.

[308] Con respecto al sueño, Aristóteles expresa la misma idea en *Problemas* XXX 14, 957a8-9; *Acerca del alma* III 9, 432a11-12; *Acerca de la respiración* y *Acerca del sueño y la vejez, passim*.

[309] Cf. PLOTINO, *Enéadas* IV 3, 23.

[310] Quinta objeción aristotélica, enunciada en *Com*. II 14, 27.

[311] Cf. ARISTÓTELES, *Categorías* X 12b35-36

[312] Sexta objeción aristotélica, enunciada en *Com*. II 14, 28.

[313] Séptima objeción aristotélica, enunciada en *Com*. II 14, 29.

[314] Cf. *Com*. I 13, 6 y 11-12.

[315] Cf. *Com*. I 9, 4-5

[316] Octava objeción aristotélica, enunciada en *Com*. II 14, 30-35.

[317] Cf. CICERÓN, *Sueño* VIII 3, *hic fons, hoc principium est movendi*, que traduce a PLATÓN, *Fedro* 245c (*pēgḕ kaì archḕ kinḗseōs*); cf. EUSEBIO, *Preparación Evangélica* XV 12, 814c.

[318] Retomando la expresión de *Fedro* 245c, PLOTINO hace del alma del hombre, como la del mundo, el principio del movimiento, *archḕ kinḗseōs* (*Enéadas* IV 7, 12, 4). La imagen de la fuente es muy del gusto de PLOTINO, quien la utiliza para describir el concepto del Uno trascendente, principio de vida y de actividad (*Enéadas* I 6, 6, 15; VI 2, 6, 7; VI 8, 14, 30-3; VI 9, 5, 36; VI 9, 9, 1-2).

[319] Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 8, 14, 2 y 19; PORFIRIO, *A Marcela* 29 (el origen del mal está en el deseo del alma por lo bajo).

[320] Tesis platónica; cf. PLATÓN, *Leyes* X 896e8-897b5.

[321] CICERÓN, *República* VI 29 = *Sueño* 9, 2-3.

[322] Macrobio trató ya acerca de las virtudes en *Com*. I 8, donde intentó conciliar el pensamiento de Cicerón, según el cual las virtudes políticas son capaces de procurar la dicha, y el pensamiento de los neoplatónicos, para quienes la dicha sólo la pueden procurar las virtudes contemplativas propias de los filósofos. Pero aquí Macrobio va más allá que en *Com*. I 8, pues no sólo confiere a las virtudes activas la capacidad de procurar la dicha, sino que considera como la suma perfección el hecho de un mismo hombre reúna las virtudes activas y las virtudes inactivas.

[323] Macrobio describió ya las cuatro virtudes políticas en *Com*. I 8, 7, donde adaptó tanto el tratado *Sobre las virtudes* de PLOTINO (esto es, el libro II de las *Enéadas*), como las *Sentencias que conducen a las cosas inteligibles* de PORFIRIO.

[324] Cf. *Com*. I 8, 6-8.

[325] Esta descripción se corresponde con la del hombre que practica las virtudes purificatorias (*virtutes purgatoriae*), dada en *Com*. I 8, 8.

[326] En los *Saturnales*, Macrobio atribuye a Rómulo la creación del calendario romano (I 12) y la división de la sociedad romana en *maiores* y *iuniores* (I 12, 16). Según la leyenda, Rómulo, a su muerte, ascendió al cielo (cf. LIVIO, I 16; PLUTARCO, *Rómulo* 27, 6-8). Su ejemplo sirve para corroborar la tesis de Macrobio: el cielo también recompensa las virtudes políticas.

[327] Célebres legisladores de la Antigüedad. A Licurgo, figura casi legendaria (ss. X-VIII a. C.), se le atribuye la constitución de Esparta y su sistema social y militar (cf. *Saturnales* VIII 3, 22). El ateniense Solón (640-560), además de legislador, fue un poeta inspirado (cf. PLATÓN, *Timeo* 21c), y figuró entre los siete sabios de Grecia.

[328] Numa Pompilio, segundo rey de Roma (tradicionalmente 715-673 a. C.), reformó el calendario de Rómulo y organizó los colegios sacerdotales (LIVIO, I 19, 6-7; MACROBIO, *Saturnales* I 13 y I 16, 2); una leyenda lo hace discípulo de Pitágoras (LIVIO, I 18, 2). Los dos Catones son Catón el Viejo o el Censor (234-149 a. C.), y Catón de Útica (95-46 a. C.). Catón el Viejo, además de importante estadista, redactó un tratado de agricultura (*De agri cultura*), y una obra historiográfica, los siete libros de los *Orígenes*. pero no se le puede clasificar entre los filósofos romanos. Macrobio probablemente esté pensando en el Catón idealizado del tratado ciceroniano *Sobre la vejez*, donde Catón imparte una lección sobre la inmortalidad del alma y la vida tras la muerte (77-83), que coincide plenamente con la del *Sueño de Escipión*. Catón de Útica sí da el perfil de hombre de acción y a la vez filósofo. Héroe de la guerra civil entre César y Pompeyo, es también, para Lucano y Séneca, modelo conspicuo de filósofo estoico; la noche que precedió a su suicidio en Útica, la pasó entregado a la lectura del *Fedón* (PLUTARCO, *Catón el Menor* 68).

[329] Se trata de la *mors philosophica*, de la cual trató Macrobio en *Com*. I 13, 6 y 10, siguiendo a PLATÓN, *Fedón* 67d y a PLOTINO, *Enéadas* I 9, 14-15.

[330] La metáfora de las *sarcinae* del cuerpo no figura en Cicerón, quien, siguiendo a PLATÓN, *Fedón* 67d y 83c, prefiere la de las cadenas, *vincula* (imagen que Macrobio retoma en *Com*. I 13, 10 y II 16, 19). No obstante, la metáfora de las *sarcinae* se testimonia en SÉNECA (*Helv*. 11, 6; *Epístolas morales* 15, 2; 65, 16) y en

AMBROSIO (*Sobre la buena muerte* 2, 6).

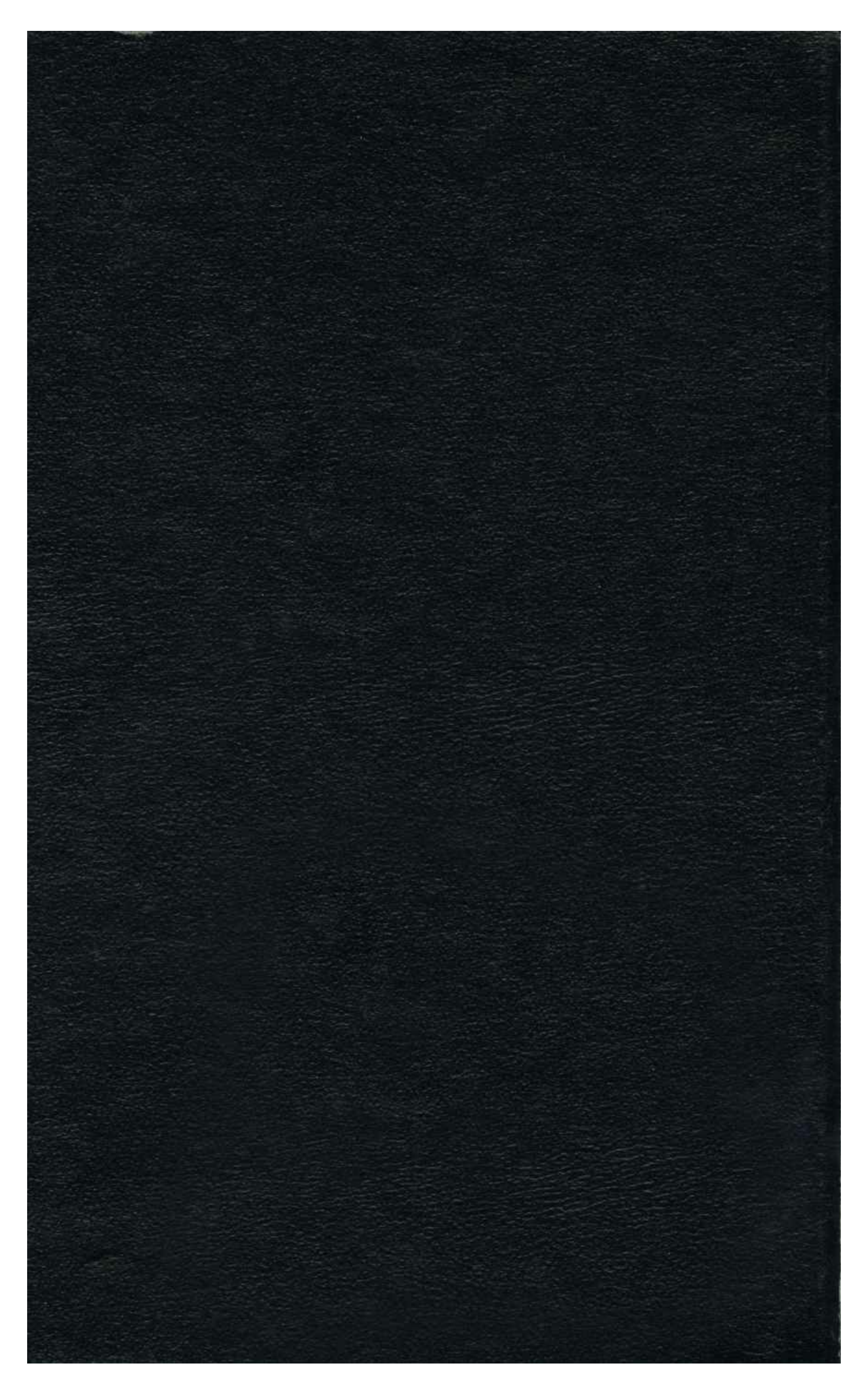
331 PLATÓN, *República* X 615a-c: las almas culpables reciben por cada uno de sus crímenes una pena de diez veces cien años, es decir, diez veces la duración de una vida humana.

332 Se trata de las almas contemplativas (cf. *supra* § 6; I 13, 10). El alma purificada regresa al cielo, del que es originaria (cf. I 12, 17). Macrobio parece coincidir con Porfirio, quien en *Sobre el regreso del alma* (*frag*. 11, 1, 39 y 11, 6, 42 BIDEZ), afirmaba que el alma virtuosa podía escapar al ciclo platónico de las reencarnaciones y recuperar definitivamente su domicilio celestial.

333 Las tres partes de la filosofia, *pars moralis, pars naturalis* y *pars rationalis* se corresponden, en griego, con *tò ethikón* (*méros*), *tò physikón, tò logikón*. Cicerón, al igual que otros autores antiguos, atribuye erróneamente esta clasificación a Platón; cf. CICERÓN, *Académicos* I 5, 19; ALBINO, *Epit*. 3, 1; DIÓGENES LAERCIO, III 56; APULEYO, *Sobre Platón y su doctrina* III 187; ÁTICO, *apud* EUSEBIO, *Preparación evangélica* XI 2, 509 b-c; AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* 8, 4. Otros atribuyen esta sistematización al discípulo de Platón, JENÓCRATES (cf. *Frag*. 1 HEINZE). La división en ética, física y dialéctica implica también una jerárquía de dominios estudiados. Los estoicos sustituyeron la dialéctica por la lógica, que abarca la retórica y la dialéctica (cf. *SVF* II 37 y 38; SÉNECA, *Epístolas morales* 89, 9; QUINTILIANO, *Instituciones oratorias* XII 2, 10), y para ellos esta tripartición no implica jerarquía entre los dominios, ni tampoco sucesión en las fases de aprendizaje. En el s. I d. C., en el ambiente medio-platónico, y luego neoplatónico está tripartición es remodelada, y el tercer y último grado es constituido por la epóptica, que, según PLUTARCO (*Isis y Osiris* 382D), tiene por objeto «lo que es primero, simple e inmaterial»; cf. TEÓN DE ESMIRNA, 14-15 HILLER = 20-23 DUPUIS; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Miscelánea*. I 28, 176, 1-3; ORÍGENES, *In Cant*. P. 75, 6 BAEHRENS; SINESIO, *Dión* 52c; CALCIDIO, *Timeo* 272. Esta tripartición neoplatónica recupera el principio jerárquico: la epóptica es el grado más elevado de investigación filosófica. Aunque Macrobio no utiliza el término de epóptica, dentro de su división, la lógica, *pars rationalis*, cubre el mismo dominio, pues investiga *de incorporeis… quae mens sola complectitur*.

ÍNDICE DE ESQUEMAS

ÍNDICE GENERAL



Índice